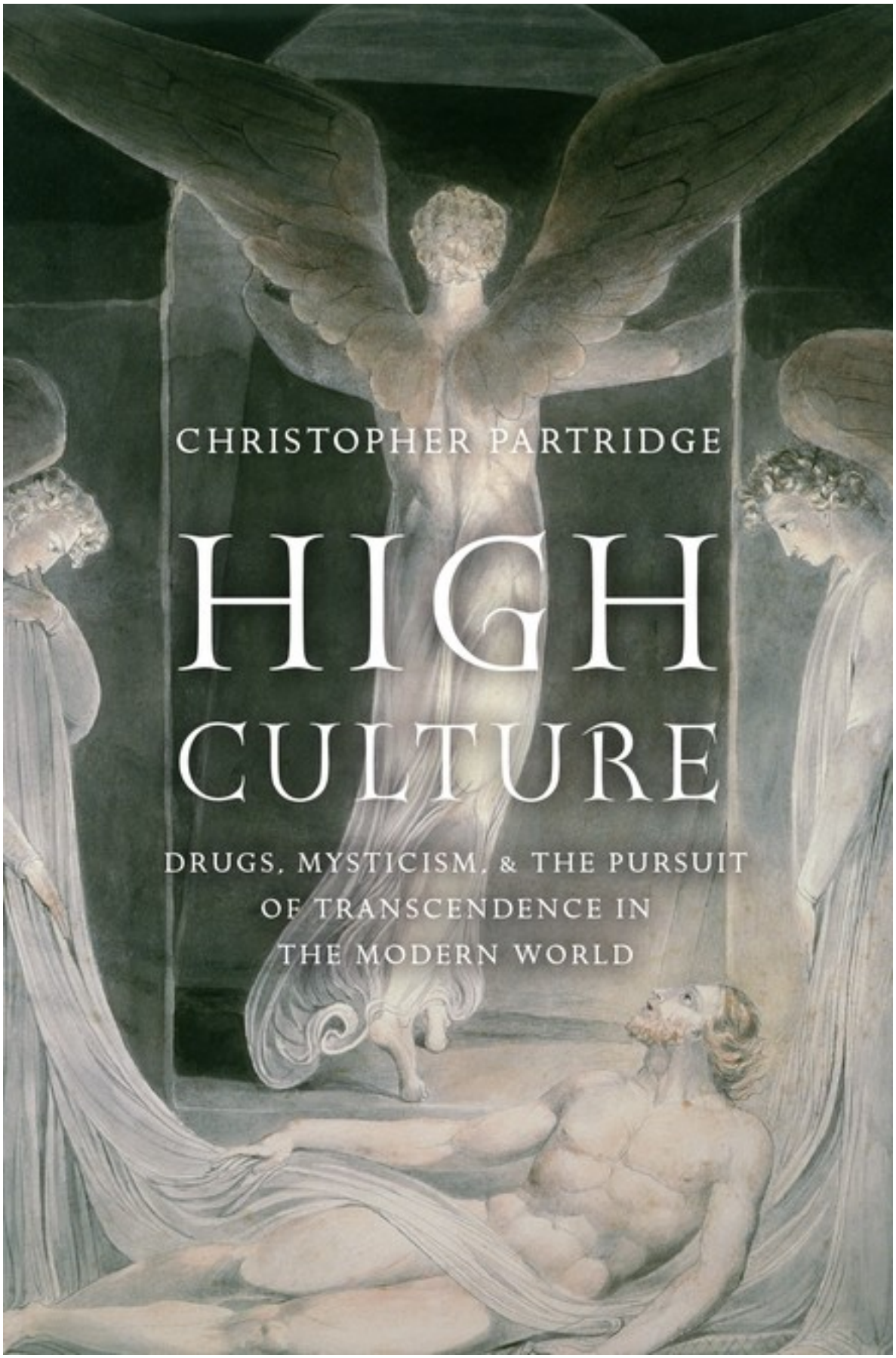
CHRISTOPHER PARTRIDGE
HIGH CULTURE
DRUGS, MYSTICISM, & THE PURSUIT OF TRANSCENDENCE IN THE MODERN WORLD

High Culture

Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World

Cultura înaltă
Droguri, misticism și căutarea transcendenței în lumea modernă

de

CHRISTOPHER PARTRIDGE

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

CUPRINS

Introducere
1. Tehnologii ale transcendenței
    Tehnologii ale sinelui
    Gnoza psihedelică și transcendența conștiinței obișnuite
    Perennalismul și experiența unității
    Șamanismul și Ekstasis
    Analiza finală: Problema drogurilor ?
2. Visele Opiului
    Opiumul în Marea Britanie la începutul secolului al XIX-lea: Câteva note introductive
    Arta de a visa
    Opiumul englezesc
    Opiumul și Orientul: Frică și fascinație
    Observații finale
3. Revelația anestezică
    O scară către cerul cerurilor
    Sintaxă, chirurgie și viziuni celeste
    Revelația anestezică a lui Benjamin Bloods
    Anestezia și Societatea pentru Cercetare Psihică
    Observații finale
4. Consumul de hașiș
    Canabisul și cercetarea clinică în secolul al XIX-lea
    Bătrânul de pe munte și asasinii
    Paradisuri artificiale
    Consumatorul american de hașiș
    Observații finale
5. Ocultismul la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea
    Mesmerism, hașiș și somnambulism
    Dowameskh, Orientul și ezoterismul neoplatonic
    Abstinență și ambivalență
    Reflecție filozofică
    Discursuri ale decadenței
    W.B. Yeats, Maud Gonne, drogurile și ocultismul de sfârșit de secol
    Înalțimile și coborâșurile unui dependent de droguri
    O notă privind drogurile și gândirea psihică post-crowleiană
    Observații finale
6. Antipozii minții
    Cercetarea psihedelică: Câteva note de context
    Un mistic și un om de știință
    Misticism, sacru și profan
    Comentarii finale
7. Revoluție în cap
    Aventuri în chimia conștiinței
    Un set și un decor religios
    Note despre contracultură
    Millbrook și religia psihedelică
    Biserica Neo-Amcricană
    Sacramentul psihedelic
    Pornirea și întoarcerea spre Est
    Comentarii finale
8. Șamanismul psihedelic

Tehnici arhaice ale extazului
Călătoria lungă și originea religiei
Ucenicul vrăjitor?
Vremea viselor extraterestre
Comentarii finale

Mulţumiri

Aceasta este una dintre acele cărți care au avut o lungă perioadă de gestație. Dacă nu ar fi fost un concediu sabatic acordat de Facultatea de Arte și Științe Sociale din cadrul Universității Lancaster, ea ar fi fost încă un șir de note împrăștiate, texte adnotate și idei pe jumătate coapte. De asemenea, sunt recunoscător personalului bibliotecii Universității Lancaster pentru ajutorul acordat în obținerea unor materiale relativ obscure. Îi sunt recunoscător Cynthiei Read de la Oxford University Press pentru încurajările sale. De asemenea, doresc să-mi extind recunoștința față de Joan Kleps și membrii Bisericii Neo-Amricane Kleptonian Original pentru ajutorul lor generos. În cele din urmă, înțelegerea mea a stărilor mistice psihedelice a fost mult ajutată de cei care, de-a lungul anilor, mi-au împărtășit cu generozitate experiențele lor profunde și adesea schimbătoare de viață.

Introducere

Cine va relata vreodată întreaga istorie a narcoticelor? - Este aproape istoria „culturii" așa-numitei noastre culturi înalte!

-FRIEDRICH NIETZSCHE[1]

Faptul că omenirea în general va putea vreodată să renunțe la Paradisurile Artificiale pare foarte puțin probabil .... Nevoia de a transcende conștiința de sine este... un apetit principal a sufletului.

-ALDOUS HUXLEY[2]

CINE NU și-a dorit, din când în când, să „transcendă conștiința de sine"? Cu siguranță putem recunoaște cu toții ceea ce Allen Ginsberg numea „impulsul gnostic", nevoia de a lăsa în urmă viața de zi cu zi și de a aluneca prin oglindă într-o altă lume a experiențelor imersive. Mulți oameni au găsit în consumul de droguri psihoactive o metodă eficientă de a deschide noi spații de creare a sensului. Aceasta este o carte despre experiențele lor. Ea urmărește momentele-cheie din istoria psihedelicilor, de la începutul secolului al XIX-lea până în prezent.

În timp ce oamenii iau droguri dintr-un număr de motive diferite, dintre care unele sunt complexe, trebuie să se țină cont de faptul că la baza culturii înalte a modernității se află, după cum a spus Aldous Huxley, bărbați și femei care „*duc vieți în cel mai rău caz atât de dureroase, în cel mai bun caz atât de monotone, sărace și limitate, încât nevoia de a evada, dorința de a se transcende chiar și numai pentru câteva momente*" a devenit „unul dintre principalele apetituri ale sufletului". După cum a remarcat Leslie Iversen, profesor invitat de neurofarmacologie la Universitatea Oxford, "*Ca specie, avem o înclinație unică de a căuta substanțe chimice care alterează mintea ..... Oamenii atât în țările bogate, cât și în cele sărace, par să aibă o dorință constantă de a-și modifica starea de conștiință ... și de a uita de problemele vieții de zi cu zi*". Deși este aproape imposibil să se obțină cifre exacte, este clar că consumul de droguri recreative este în creștere. De exemplu, între 1998 și 2008, consumatorii de *opiacee* au crescut de la 11,9 milioane la 17,35 milioane, consumatorii de cocaină au crescut de la 13,4 milioane la 17 milioane, iar consumatorii de canabis au crescut de la 147,4 milioane la 160 milioane. Înalta cultură este adesea și o cultură a dezastrului tragic. După cum a constatat psihiatrul ceh și cercetătorul psihedelic Stanislav Grof, „*o nevoie mistuitoare de transcendență pare să fie problema centrală a alcoolismului și a dependenței de stupefiante*". Problema este că „pentru un individ suferind care caută cu disperare ajutor și este incapabil de o discriminare precisă, asemănarea [dintre stările mistice și starea de ebrietate] pare suficient de apropiată pentru a-l seduce în abuzul sistematic". Grof, vom vedea, a făcut o distincție între stările alterate induse de psihedelice, pe care le-a înțeles ca fiind cu adevărat mistice și benefice din punct de vedere psihologic, și stările induse de alcool și *opiacee*, care sunt fundamental dăunătoare pentru sănătatea fizică, psihologică și spirituală.

Aceasta ne aduce direct la subiectul acestei cărți. Substanțele psihoactive induc stări de transcendență care sunt adesea investite cu semnificație mistică. După cum au constatat Robert Masters și Jean Houston în timpul cercetărilor lor de la începutul anilor 1960:

---

1 Observația lui Nietzsche din „Știința homosexuală" (§86) cu privire la cultură și dependență este tradusă în mod obișnuit prin „cultură superioară". Din motive evidente, am folosit această traducere, preluată din studiul lui Avital Ronell despre dependență, care ia ca punct de plecare remarca lui Nietzsche: Crack Wars: Literature, Addiction, Mania (Urbana: University of Illinois Press, 2.004 [1992-]), 3. „Comentariul a inspirat și titlul unei colecții de studii asupra dependenței editate de Anna Alexander și Mark Roberts, High Culture: Reflections on Addiction and Modernity (Albany: State University of New York Press, 2003). Spre deosebire de lucrarea lor și de discuția lui Ronell, această carte nu este un studiu al dependenței și, prin urmare, strict vorbind, se îndepărtează puțin de ceea ce Nietzsche avea în minte. Cu toate acestea, calificată prin comentariul lui Huxley, ea are sens aici.

2 Aldous Huxley, The Doors of Perception; Heaven and Hell (Londra: Flamingo, 1994), 42., 46. Trimiterea este, desigur, la Artificial Paradises (i860) a lui Charles Baudelaire, discutată în capitolul 4.

> *Atunci când examinăm acele experienţe psihedelice care par a fi autentic religioase, constatăm că, în timpul sesiunii, subiectul a fost capabil să atingă nivelul integral profund în care se află posibilitatea de confruntare cu o prezenţă descrisă diferit ca Dumnezeu, Spirit, Fundamentul Fiinţei, Mysterium, Noumenon, Esenţă şi Realitate ultimă sau fundamentală. În această confruntare nu se mai pune problema unui surogat de sacralitate. Experienţa este una de întâlnire directă şi nemijlocită cu nivelul sursă al realităţii, resimţit ca Sfânt, Groaznic, Ultim şi Inefabil*.[3]

Desigur, stările de transcendenţă induse de droguri nu trebuie să fie interpretate în acest sens explicit religios. Cu siguranţă, nu toate sunt interpretate în termenii unei relaţii cu o singură realitate transcendentă. Cu toate acestea, astfel de experienţe de transcendenţă, induse sau nu de droguri, tind să ducă la suspiciunea că, pentru a-l cita pe Peter Berger, „*există o altă realitate, şi una de importanţă ultimă pentru om, care transcende realitatea în cadrul căreia se desfăşoară experienţa noastră cotidiană*”. Vom vedea că William James, de exemplu, în urma inhalării de protoxid de azot în anii 1880, a fost convins că „*lumea conştiinţei noastre actuale este doar una dintre multele lumi ale conştiinţei care există şi că aceste alte lumi trebuie să conţină experienţe care au un sens şi pentru viaţa noastră*”. Atunci când folosesc termenul alunecos de „transcendenţă”, nu mă refer doar la întâlnirile cu divinităţi sau la acele experienţe care îi conduc pe indivizi la „impresia că sunt în contact cu ceva nemărginit şi fără limite, pe care nu îl pot înţelege şi care depăşeşte cu totul capacităţile umane”. Deşi aceste concepţii informează de obicei interpretarea stărilor de transcendenţă induse de droguri, punctul meu de plecare este pur şi simplu experienţa creatoare de sens în sine, experienţa a ceea ce este Celălalt, a ceea ce este dincolo de obişnuit, finit şi cotidian.

ATRACŢIA pentru ceea ce este dincolo de obişnuit este vizibilă în cadrul culturii umane. În centrul a ceea ce ar putea fi înţeles ca o înclinaţie spre încântare se află „**occultura**”. Ca şi cultura, **occultura** face parte din experienţa cotidiană. La fel ca în culturile magice premodern, în societăţile moderne **occultura** include de obicei discursuri neseculare care prosperă dincolo de culturile privilegiate ale religiei „oficiale”. Ideile oculte sunt „ocultate” în sensul că sunt considerate profane, efemere sau iraţionale de către discursurile dominante ale instituţiilor laice şi neseculare. **Occultura** se referă, de asemenea, la procesele cotidiene prin care anumite semnificaţii neseculare apar, sunt diseminate şi devin influente în societăţi şi în viaţa indivizilor.

Fie că luăm în considerare fenomenele paranormale întâlnite de personajele din literatura populară, din serialele de televiziune sau din filme, fie că luăm în considerare mozaicul de idei care circulă în muzica populară sau pur şi simplu legendele urbane şi experienţele anormale comune, cultura cotidiană a modernităţii este saturată de discursuri care transgresează secularul. Cultura populară pune în circulaţie conţinuturi oculte şi deschide spaţii în care apar noi construcţii ale non-secularului. **Occultura** psihedelică - adesea în centrul „culturii înalte” - a fost deosebit de fertilă în această privinţă.

Acest lucru poate fi legat de discuţia lui Howard Beckers din eseul său din 1955 despre consumul de canabis, în care acesta susţinea că utilizatorii „învaţă să fie drogaţi”. Cu alte cuvinte, utilizatorul „învaţă să fumeze într-un mod care va produce efecte reale ... învaţă să recunoască efectele şi să le conecteze cu consumul de droguri” şi „învaţă să se bucure de senzaţiile pe care le percepe”. Ideea aici este că nu este vorba pur şi simplu de a recunoaşte că un anumit drog a modificat percepţia, ceea ce ar fi dificil de ignorat chiar şi de cea mai neatentă minte, ci mai degrabă de a învăţa că acesta este efectul acestui drog. După cum vom vedea mai jos, deşi există întotdeauna o serie de interpretări disponibile ale efectelor substanţelor psihoactive puternice, acestea sunt de obicei informate de ceea ce, după cum spune Becker, „ar putea fi numit în mod corespunzător o cultură a drogurilor, un corp de cunoştinţe larg împărtăşit despre ce este [un anumit drog], cum să îl foloseşti în mod eficient, ce experienţă ţi-ar putea oferi, de ce rezultate ar trebui să te bucuri” şi aşa mai departe. Aceasta este o cultură înaltă, ceea ce este important, deoarece nu numai că reduce

3 Robert Masters şi Jean Houston, The Varieties of Psychedelic Experience (Londra: Turnstone Books, 1973 [1966]), 266.

incidența efectelor neplăcute, dar face acest lucru prin furnizarea unui vocabular și a unui cadru interpretativ care ajută utilizatorii să se aștepte la anumite experiențe și să le dea sens. Mai mult, nu numai că tehnicile, tehnologiile și interpretările sunt împărtășite în cadrul culturii înalte, dar **occultura** psihedelică construiește experiența ca realitate fermecată. După cum vom vedea în capitolul 1 și, în special, în capitolul 7, acest tip de gândire este adesea discutat în legătură cu „setul" (mentalitatea utilizatorului) și „cadrul" (mediul fizic și sociocultural în care este consumat drogul).

CU PRIVIRE LA TERMINOLOGIE: CHIAR DACĂ discuția începe la începutul secolului al XIX-lea, am rămas la termenul „psihedelic", inventat în 1956 de psihiatrul britanic Humphry Osmond într-o scrisoare către Huxley. În timp ce grecescul **ψυχή** (psyche) se referă la „suflet", precum și la aspecte ale „sinelui", el l-a definit mai pe larg ca „manifestând mintea". Acest lucru este util, cred eu, deoarece analizele stărilor modificate induse de droguri alunecă adesea cu ușurință între lumea psihologiei, psihiatriei și religiei.

Este preferabil altui termen din ce în ce mai popular, „**entheogen**", care, după cum a opinat Terence McKcenna, este „un cuvânt stângaci încărcat cu bagaje teologice". Indiferent dacă este sau nu un „cuvânt stângaci", nu există nicio îndoială că relația sa cu anumite curente „teologice" din **occultură** îi limitează utilitatea. Cuvântul a fost inventat în 1979 de un mic grup de cercetători - Carl Ruck, Gordon Wasson, Jeremy Bigwood, Danny Staples și Jonathon Ott - dintre care câțiva deveniseră cunoscuți pentru munca lor în încercarea de a urmări continuitățile dintre religie, mitologie, culturi antice și etnobotanică. În frunte cu Ruck, grupul s-a stabilit asupra eliziunii dintre **ἔνθεος** (*entheos*, „plin de Dumnezeu, inspirat, posedat") și **γενέθαι** (*genesthai*, „a deveni") pentru a produce un *portmanteau* care însemna ceva de genul „a genera Dumnezeu în interior". Desigur, după cum a observat Wouter Hanegraaff, cuvântul nu face referire la droguri, strict vorbind - la fel cum nu face nici „psihedelic". Cu toate acestea, sensul său standard este direct legat de credința că cineva este «umplut», posedat sau »inspirat« de un fel de entitate, prezență sau forță divină. Această definiție a fost confirmată de includerea sa în Oxford English Dictionary în iunie 1007: „o substanță psihoactivă care este utilizată într-un ritual religios sau pentru a provoca o experiență spirituală". Așadar, McKenna avea dreptate: într-un mod în care „psihedelic" nu o face, „entheogen" teologizează experiențele de transcendență induse chimic.

În plus, poate că merită să observăm de ce s-a considerat necesar să se introducă încă un neologism. Acesta a fost rezultatul direct al unui sentiment de neliniște generat de prejudecățile conservatoare. Wasson, în special, dorea să distanțeze interesul său pentru substanțele psihoactive de căutarea contra-culturală a stărilor modificate. Principala problemă a cuvântului „psihedelic", susținea grupul, era că acesta era „asociat cu comportamentul grupurilor deviante sau revoluționare". Ei deplângeau faptul că „devenise atât de încărcat de conotații ale culturii pop a anilor 1960" încât nu se mai puteau referi la „un șaman care lua un drog psihedelic'". Raționamentul argumentului este, desigur, eronat, așa cum tind să fie toate argumentele bazate pe prejudecăți. Nu există niciun motiv pentru care nu se poate utiliza același termen pentru a se face referire la același tip de substanță utilizată de persoane diferite din motive similare în contexte culturale diferite. Totuși, nefiind de acord cu acest lucru, Wasson și-a expus prejudecățile: „Ar trebui să tratăm „enteogenii" cu respectul care li se cuvine cu prisosință. Pe măsură ce ne angajăm să explorăm rolul lor în istoria timpurie a religiilor, ar trebui să le dăm un nume care să nu fie vulgarizat de abuzurile hipioților".

Au existat, desigur, o serie de alți termeni, mai puțin „vulgari", care ar fi putut fi folosiți - și, desigur, care ar fi putut fi folosiți în această carte în loc de „psihedelic". Cu toate acestea, multe dintre acestea au fost inventate în contexte clinice și, prin urmare, tindeau să patologizeze mai degrabă decât să teologizeze. (Aceasta a fost, după cum vom vedea, și o preocupare a unor ocultiști din secolul al XIX-lea, cum ar fi spiritistul Louis-Alphonse Cahagnet). „Halucinogenul" este un bun exemplu.

Ne referim în mod obișnuit... la alterarea percepțiilor senzoriale ca „halucinație” și, prin urmare, drogul care a efectuat o astfel de schimbare a devenit cunoscut ca „halucinogen”. ... Cu toate acestea, verbul „halucinație” impune imediat o judecată de valoare asupra naturii percepțiilor alterate, deoarece înseamnă „a fi înșelat sau a avea idei false”. . . . Cum poate un astfel de termen să ne permită să discutăm fără prejudecăți despre acele stări transcendente și beatifice de comuniune cu divinitatea pe care numeroase popoare cred că ei sau șamanii lor le obțin prin ingestia a ceea ce noi numim acum „halucinogene”?

Acest lucru scoate în evidență o prejudecată problematică în utilizarea termenului „entheogen”. Dacă „halucinogen” poartă prea mult bagaj dintr-o varietate, „enteogen” poartă prea mult dintr-o altă varietate, referindu-se la „starea care urmează atunci când cineva este inspirat și posedat de zeul care a intrat în corpul său”.

Interesant este faptul că, în timp ce „entheogen” a fost inițial conceput pentru a fi utilizat în sensul restrâns de „doar acele droguri producătoare de viziune despre care se poate demonstra că au figurat în riturile șamanice sau religioase”, Ruck, Wasson, Bigwood, Staples și Ott au sugerat că ar putea avea o aplicare mai largă. Probabil pentru că erau dornici să înlocuiască „psihedelic” cu „entheogen”, ei au susținut că acest din urmă termen ar trebui folosit pentru „alte droguri, atât naturale, cât și artificiale, care induc alterări ale conștiinței similare cu cele documentate pentru ingestia rituală de entheogeni tradiționali”. Nu a fost surprinzător, așadar, că termenul „entheogen” și-a găsit curând locul în **occultura** psihedelică de care cei care l-au inventat au încercat să se distanțeze. Până la sfârșitul anilor 1990, a apărut o înaltă cultură entheogenă neo-hippie, axată pe tradițiile indigene și pe utilizarea sacramentală a halucinogenelor naturale. Astfel, aproape tot ceea ce Wasson considera neplăcut în legătură cu cuvântul „psihedelic” se aplică în prezent și cuvântului „entheogen”. Chiar și în cadrul muzicii populare, artiști dintr-o gamă largă de genuri, de la ambient la *black metal*, au adoptat terminologia pentru a promova utilizarea spirituală a halucinogenelor. În timp ce termenul pare să își fi păstrat referința inițială la experiențele paranormale șamanistice în general, acesta este influențat de semnificațiile extrase din **occultura** psihedelică. Deci, de ce să nu rămânem la „psihedelic”? Știm cu toții ce înseamnă!

Spre deosebire de „entheogen” sau „halucinogen”, termenul „psihedelic” a fost utilizat pe scară largă timp de peste șaizeci de ani în contexte științifice, clinice, religioase, creative și recreative. Ca atare, el nu este codificat în același mod îngust cu semnificații particulare. Deși păstrează, desigur, bagajul contracultural din anii 1960 (așa cum „entheogen” provine acum din anii 1990), este un termen mult mai flexibil. Acest lucru este important pentru analiza academică a substanțelor psihoactive, deoarece istoria modernă a experiențelor psihedelice este o istorie care transgresează granițele pe care ne place să le ridicăm între lumea psihiatriei, psihologiei, spiritualității, creativității și recreerii. Explorarea zonelor de frontieră deschise de substanțele psihoactive necesită un termen mai cuprinzător decât „halucinogen” sau „entheogen”. La fel cum termenul „stări de transcendență” încurajează luarea în considerare a amplorii experienței induse de substanțele psihoactive, termenul „psihedelic” nu trebuie să estompeze analiza.

De asemenea, trebuie remarcat faptul că, deși doresc să aplic termenul „psihedelic” tuturor stărilor mistice induse de droguri, nu toate drogurile utilizate pentru a induce astfel de stări sunt „psihedelice”. **Opiumul**, de exemplu, **nu este**. Deși cea mai mare parte a cărții se referă la principalele psihedelice, cum ar fi **LSD, psilocibina, DMT** și **mescalina**, discuția nu se limitează la această clasă de droguri.

„GENERAȚIA CHIMICĂ” a fost un termen folosit pentru cultura tinerilor din anii 1990, alimentată de droguri, după ce inițial a fost aplicat unui grup de scriitori a căror operă trăda o intimitate cu acea cultură înaltă specifică. *Trainspotting*, talcul suprarealist și scabros al lui Irvine Welsh despre drogații scoțieni, este probabil cel mai cunoscut exemplu. Cu toate acestea, ca și în cazul termenului „anii '60 psihedelici”, această izolare a unei perioade specifice și a unei subculturi specifice este înșelătoare. Consumul de droguri nu este limitat la un deceniu decadent sau la

anumite grupuri de nebuni care se reunesc periodic în societăți. După cum a comentat Richard Davenport-Hines, „Intoxicația nu este nefirească sau deviantă. Sobrietatea absolută nu este o stare umană naturală sau primară". Fiecare generație este o generație chimică. Noi suntem o specie chimică. Fie că consultăm concluziile recente ale *Global Drug Survey*, activitatea desfășurată de agenții precum Observatorul European pentru Droguri și Toxicomanie sau numeroasele istorii sociale excelente ale consumului de droguri, este clar că oamenii au o relație complexă și inextricabilă cu substanțele psihoactive. Nu este deloc surprinzător faptul că a fost scrisă o gamă uluitoare de cărți și articole despre istoria consumului de droguri, efectele drogurilor asupra comportamentului uman, natura dependenței, politica în domeniul drogurilor, comerțul cu droguri, știința experiențelor subiective induse de droguri, farmacologie, semnificația culturală a drogurilor și așa mai departe. Prin urmare, este puțin ciudat faptul că cercetătorii religiei au oferit relativ puține analize ale experienței psihedelice. O serie de studii excelente au fost scrise începând cu anii 1960, cu câteva contribuții valoroase în ultimii ani, dar mai este încă mult de lucru. Într-adevăr, aceasta este prima prezentare generală a perioadei moderne de la începutul secolului al XIX-lea care se concentrează în mod explicit asupra stărilor transcendente induse din perspectiva studiilor religioase.

Trebuie remarcat faptul că, deși există numeroase comunități religioase care folosesc substanțe psihoactive, cum ar fi Santo Daime, Biserica Nativilor Americani și Rastafarianismul, despre care s-au făcut cercetări excelente, cartea de față se concentrează pe dezvoltarea gândirii mistice psihedelice în primul rând printr-o analiză a relatărilor individuale. De exemplu, deși am publicat cercetări despre Rastafarianism, am discutat doar pe scurt despre utilizarea sacramentală a canabisului. Aceasta nu înseamnă că în carte nu există nicio discuție despre religia organizată. Există. Dar nu este o carte despre „noi religii" și substanțe psihoactive. În ceea ce privește domeniul său de aplicare și abordarea, într-o anumită măsură poate fi citită ca un companion „religios" al cărții lui Sadie Plant *Writing on Drugs* sau Marcus Boons *The Road of Excess*.

În cele din urmă, sunt, de asemenea, pe deplin conștient de faptul că nu am discutat despre fiecare gânditor semnificativ care a înregistrat experiențe de *gnosis* induse de droguri de la începutul secolului al XIX-lea. De asemenea, sunt conștient de faptul că nu am făcut referire la fiecare interpretare a experienței psihedelice. Cantitatea de materiale produse de cei care au avut astfel de experiențe este descurajantă, dacă uneori este și entuziasmantă. Deși am încercat să reprezint cât mai bine posibil caracterul distinctiv al experiențelor discutate, în analiza finală există o mare suprapunere. Prin urmare, scopul meu a fost să selectez acei gânditori și mișcări cheie care reprezintă curentele dominante în gândirea psihedelică modernă. Și, deși cartea este în mod clar un studiu academic, sper că este suficient de accesibilă pentru a oferi o introducere utilă în acest subiect. Cu siguranță, dacă nu face altceva, sper că următoarele capitole vor inspira noi cercetări în acest domeniu fascinant al experienței umane.

1. Tehnologii de transcendență

Cine dintre noi nu visează să deschidă porțile tărâmului mistic?
-GEORGES BATAILLE

În ultimele două secole, și în special începând cu anii 1960, Occidentul a fost martorul unei literaturi din ce în ce mai ample privind substanțele psihoactive, unele dintre acestea discutând despre capacitatea lor aparentă de a induce, după cum a spus William James, „misticismul religios pur și simplu". Această înțelegere a experienței psihedelice este un bun exemplu a ceea ce Michel de Certeau a numit psihologizarea misticismului. Certeau a argumentat că, mai ales după lucrarea lui James *Varieties of Religious Experience* (1901), discuțiile despre misticism s-au concentrat pe experiența subiectivă și s-au detașat de instituțiile, tradițiile și dogmele religioase: „Absolutul despre care vorbeau misticii este ... privit ca o dimensiune obscură, universală a omului, percepută sau experimentată ca o realitate ascunsă sub o diversitate de instituții, religii și doctrine". Absolutul a devenit «ceva fără limite, infinit, într-un cuvânt, oceanic». În consecință, mistica „a avut ca loc un altundeva și ca semn o anti-societate care, cu toate acestea, ar reprezenta terenul inițial al omului". Experiența mistică a ajuns să fie înțeleasă ca o caracteristică universală a experienței umane care ar putea fi indusă de indivizi și studiată din interior. Din nou, acest lucru descrie o mare parte din ceea ce va fi discutat în paginile următoare.

Tehnologii ale sinelui

Tehnologia (din greacă **τέχνηη**, *techne*) este orice practică repetabilă care maximizează eficiența vieții. Tehnologia, cu alte cuvinte, este o extindere a potențialului vieții. Termenul de „tehnologii ale transcendenței", deși inspirat de discuția lui Mircea Eliade despre „tehnicile extazului" (a se vedea mai jos), a fost inspirat în principal de discuția lui Michel Foucault despre „tehnologiile sinelui".

Pentru Foucault, „subiectul" este „mort" în sensul că, în loc să fie o sursă independentă de sens, este construit de discursuri, instituții și relații de putere. În special în lucrările sale anterioare, Foucault era atât de preocupat de efectele puterii asupra corpului, încât oamenii nu mai erau considerați agenți sociali, ci mai degrabă erau reduși la corpuri pasive, incapabile să acționeze în mod semnificativ într-un sens autonom. Spre deosebire de o mare parte din gândirea discutată în paginile următoare (dar nu toată), el a insistat asupra faptului că nu există un subiect autonom, transcendent, care să funcționeze separat de contextul său. Subiectul și identitatea sa sunt construcții istorice și culturale. În consecință, lucrarea sa a fost criticată, pe bună dreptate, pentru lipsa unei teorii convingătoare a subiectivității, în sensul că nega potențialul de acțiune personală și autodeterminare. Cu toate acestea, până în 1980, el a început să completeze această înțelegere anterioară, în mare parte negativă, a puterii ca fiind prohibitivă și represivă, cu o înțelegere mai pozitivă a puterii în termeni de tehnologii de subiectificare. El a înțeles aceste „tehnologii ale sinelui" ca practici și tehnici prin intermediul cărora subiecții își construiesc în mod activ propriile identități. Deoarece subiectul și identitatea sa sunt construcții istorice și culturale, acestea nu sunt fixe. Mai degrabă, subiectul este fluid și se află într-un proces constant de modificare, pe măsură ce se angajează în ceea ce el a numit „jocuri ale adevărului" - „un ansamblu de reguli pentru producerea adevărului". El a susținut că există „jocuri ale adevărului care iau forma științei sau care se referă la un model științific, sau jocuri ale adevărului precum cele care pot fi găsite în instituții sau practici de control". El a devenit interesat de relația dintre jocurile adevărului și construcția subiectului.

El a identificat patru tipuri de tehnologii pe care „ființele umane le folosesc pentru a se înțelege pe ele însele": tehnologii de producție, tehnologii ale sistemelor de semne, tehnologii ale puterii și tehnologii ale sinelui. S-a concentrat asupra ultimelor două. Prima dintre acestea i-a preocupat gândirea în cea mai mare parte a carierei sale, iar cea de-a doua a devenit din ce în ce mai importantă spre sfârșitul vieții sale. „Tehnologiile puterii", cum ar fi religia, «determină

comportamentul indivizilor și îi supun anumitor scopuri sau dominații, o obiectivare a subiectului»; «tehnologiile sinelui... permit indivizilor să efectueze prin mijloace proprii sau cu ajutorul altora un anumit număr de operațiuni asupra corpului și sufletului lor, asupra gândurilor, comportamentului și modului de a fi, astfel încât să se transforme». Desigur, cele două sunt legate între ele într-o relație negociată în permanență: „Acestea sunt modele pe care [individul] le găsește în cultura sa și care îi sunt propuse, sugerate și impuse de cultura sa, de societatea sa și de grupul său social". Deoarece tehnologiile de dominație și tehnologiile sinelui funcționează rareori separat, «critica a ceea ce suntem este în același timp analiza istorică a limitelor care ne sunt impuse și un experiment cu posibilitatea de a le depăși». Altfel spus, tehnologiile sinelui generează întrebări cu privire la modul în care am putea transcende limitele care ne sunt impuse de structuri anonime, rețele de cunoaștere și instituții sociale și culturale. Deși subiecții nu sunt niciodată pe deplin capabili să transcendă influența tehnologiilor de dominație, tehnologiile sinelui le oferă posibilitatea de a le interoga și de a le submina. Gândirea lui Foucault mi se pare atât de utilă în acest sens cultural. Ne putem gândi la substanțele psihoactive ca la „tehnologii ale transcendenței” subversive.

Cei care folosesc substanțe psihedelice tind să le înțeleagă ca tehnologii care au puterea de a induce o transcendență a forțelor hegemonice de dominație. „Am speculat în termeni fictivi”, a notat Aldous Huxley într-o discuție despre cartea sa *Insula*, ”despre modul în care o substanță asemănătoare psilocibinei ar putea fi folosită pentru a potența educația non-verbală a adolescenților și pentru a le reaminti adulților că lumea reală este foarte diferită de universul deformat pe care și l-au creat prin intermediul prejudecăților lor condiționate de cultură”. În mod interesant, vom vedea în capitolul 7 că Timothy Leary - precum și alții, cum ar fi Robert de Ropp - a gândit experiența psihedelică în termenii subversiunii „jocului realității”, un concept nu cu totul diferit de noțiunea lui Foucault de „jocuri ale adevărului”. Substanțele psihoactive sunt capabile să expună tehnologiile de dominare. Astfel, ele neutralizează sau cel puțin slăbesc forțele sociale hegemonice și deschid astfel noi căi prin care indivizii „se pot înțelege pe ei înșiși”.

În acest moment, merită remarcat faptul că, deși Foucault nu a scris foarte mult despre droguri, era cu siguranță conștient de semnificația lor: „Este un subiect care mă interesează foarte mult, dar pe care a trebuit să îl las deoparte - studiul culturii drogurilor sau al drogurilor ca cultură în Occident de la începutul secolului al XIX-lea". Într-adevăr, după cum se știe destul de bine, el însuși nu era străin de substanțele psihoactive, consumând canabis, LSD și probabil opiu. Prima dată a luat LSD la Zabriskie Point, în Parcul Național Death Valley, în timp ce asculta Stockhausen pe un casetofon portabil. Potrivit lui James Miller, el a identificat mai târziu acest moment ca fiind „cea mai mare experiență din viața sa - o epifanie care a culminat cu o serie de «experiențe limită» la fel de intense în comunitatea gay din San Francisco”. Deși David Macey a remarcat că „rapoartele celor care susțin că el le-a spus că i-a schimbat viața ar trebui probabil tratate cu un oarecare scepticism”, a fost fără îndoială un eveniment semnificativ. De exemplu, câteva luni mai târziu, într-o conversație cu Claude Mauriac, el și-a amintit de o „seară de neuitat cu LSD”, în timpul căreia a luat „doze atent pregătite, în noaptea deșertului, cu muzică delicioasă, oameni drăguți și niște chartreuse”. Mai semnificativ, după cum a remarcat Sadie Plant, se pare că LSD i-a făcut cunoștință cu:

> *o scurtătură între și dincolo de categoriile iluziei și realității, falsului și adevăratului. Aceasta a indus o gândire accelerată care „imediat ce elimină supremația categoriilor, smulge fundamentul indiferenței sale și dezintegrează sumbra prostie” până în punctul în care se confruntă cu o „masă univocă și acategorică” care nu numai că este „variată, mobilă, asimetrică, decentrată, spiraloidă și reverberantă, dar o face să se ridice, în fiecare clipă, ca un roi de evenimente-fantasme”. Procesele se accelerează: structurile sunt afișate, spulberate și depășite într-o succesiune rapidă, iar „pe măsură ce este eliberată din crisalida sa catatonică, gândirea contemplă invariabil această echivalență indefinită transformată într-un eveniment acut și într-o repetare somptuoasă, îmbrăcată”. ...Judecata este lăsată în suspensie. Criteriile obișnuite nu trebuie să se aplice*.

O substanță psihoactivă poate fi o tehnologie subversivă de transcendență, în sensul că induce o stare de conștiință „eliberată din crisalida sa catatonică”. Ideea este că, așa cum a spus Plant, *„genealogiile atente ale puterii moderne ale lui Foucault sunt susținute de convingerea că numai din astfel de stări pasionate și suspendate poate fi percepută funcționarea lumii*”.

Gnoza psihedelică și transcendența conștiinței obișnuite

Această perspectivă foucauldiană privind stările de conștiință eliberate din crisalidele lor catatonice ne readuce la comentariul lui Allen Ginsberg cu privire la „impulsul gnostic” din cultura psihedelică. Deși curentele gnostice au fost urmărite de-a lungul istoriei, inițial gnosticismul a fost o formă antică de religie bazată pe *gnosis* (greacă **γνώσις**) - „cunoaștere” sau „intuiție” personală, a cărei experiență era înțeleasă ca răscumpărând sinele din prizonieratul său în existența materială. În unele texte timpurii, gnoza, înțeleasă ca „cunoaștere de sine”, a fost confundată cu „cunoașterea lui Dumnezeu”, care a fost discutată folosind imaginea unei „scântei divine” care a fost prinsă în materie și care, atunci când a fost „răscumpărată”, s-a întors la sursa sa divină. Principalele structuri ale gnosticismului se bazează pe un dualism radical: „materie și spirit, lumină și întuneric, bine și rău; opoziția dintre închisoarea din această lume și mântuirea din cealaltă lume; legătura dintre psihologie, ontologie și soteriologie în categoriile pereche de somn/trezire, uitare/rememorare, ignoranță/cunoaștere (gnosis)”. Ceea ce au perceput gânditorii psihedelici precum Ginsberg a fost faptul că drogurile nu numai că oferă o modalitate de a transcende banda de rulare a existenței, dar induc adesea momente vizionare profunde. Este ca și cum persoana care experimentează drogurile este brusc trezită de o revelație, de o expunere la gnoză, care necesită o nouă înțelegere a realității. După cum a remarcat Wouter Hanegraaff, ele funcționează precum „pilula roșie” din filmul Matrix. Ceața iluziei se risipește și apare o viziune mai expansivă, mai adevărată a realității. Din acest motiv, stările psihedelice sunt interpretate ca momente de răscumpărare gnostică care trezesc utilizatorul din somnul ignoranței. După cum a spus Leary, „Sesiunea de LSD ... este o trezire copleșitoare a experienței”. Așa cum Huxley „a luat mescalină într-o grădină, și-a dezbrăcat mintea și s-a trezit la eternitate”, așa și propria experiență a lui Leary l-a lăsat „cu un sentiment de exaltare, uimire și destul de convins că [el] s-a trezit dintr-un lung somn ontologic. Această trezire bruscă și fulgerătoare se numește „pornire”.

Deoarece suntem, a insistat Lcary, „prizonierii conceptelor cognitive și ai strategiilor intelectuale care sunt transmise din generație în generație”, gnosticii psihedelici moderni au reflectat, la fel ca Huxley, asupra „modalităților în care o substanță asemănătoare psilocibinei ar putea fi folosită pentru a potența educația nonverbală a adolescenților și pentru a le reaminti adulților că lumea reală este foarte diferită de universul deformat pe care și l-au creat prin intermediul prejudecăților lor condiționate de cultură”. Drogurile permit indivizilor să transceadă discursurile de dominație din societate. Chiar dacă culturile înalte sunt în cele din urmă profanate și supuse acestei dominații, experiența drogurilor *per se* tinde să submineze realitățile considerate de la sine înțelese care determină cine suntem, cum ne raportăm la alții și interpretarea noastră a lumii. După cum am susținut în altă parte, acesta este motivul pentru care, în societățile occidentale moderne, culturile înalte sunt întotdeauna contra-culturi. Ele contestă sistemele de semnificație reificate ca „simț comun”. Putem înțelege acest lucru în termenii subversiunii „structurilor de plauzibilitate” hegemonice. După cum au discutat Peter Berger și Thomas Luckmann, contextele socio-culturale sunt formative în construirea sistemelor de semnificație. Suntem socializați în înțelegeri particulare ale lumii care determină ceea ce acceptăm ca plauzibil. Pe măsură ce ajungem să depindem de convingerea acestor „structuri de plauzibilitate”, dezvoltăm sentimentul că ceea ce credem este natural și de la sine înțeles. De exemplu, „realitatea lumii creștine depinde de prezența unor structuri sociale în cadrul cărora această realitate este considerată de la sine înțeleasă și în cadrul cărora generațiile succesive de indivizi sunt socializate în așa fel încât această lume să fie reală pentru ei.” În consecință, „atunci când această structură de plauzibilitate își pierde integritatea sau continuitatea, lumea creștină se clatină și realitatea sa încetează să se impună ca un adevăr

evident”. Într-un mod similar, gnoza psihedelică pune în discuție acele sisteme de semnificație în care am fost socializați. După cum a susținut Hanegraaff, drogurile psihedelice:

> *sunt creditate cu capacitatea de a rupe vraja de dominare mentală a societății dominante și de a ne readuce din postura de consumatori orbi și pasivi, manipulați inconștient de „sistem”, la starea noastră inițială de ființe spirituale libere și autonome ... Pe scurt, ele sunt văzute ca oferind gnoza într-un sens mai degrabă „gnostic-dualist” decât „hermetic”: o cunoaștere salvatoare a adevăratei naturi a sinelui și a universului, care nu doar deschide ochii spirituali ai individului, ci îl eliberează de dominația sistemului cosmic*.

Pentru a detalia puțin aceste idei, va fi util să luăm în considerare „cele patru mărci” ale experienței mistice ale lui James: „incofabilitate”, «calitate noetică», «tranzitivitate» și «pasivitate». Începând cu prima dintre acestea, problema centrală pentru James, frecvent exprimată în literatura mistică și gnostică, este dificultatea de a comunica conținutul stărilor modificate celor a căror gândire este limitată de conștiința obișnuită și de constrângerile construcțiilor realității luate de-a gata. Deoarece sunt „discontinue cu conștiința obișnuită”, a argumentat James, ele sunt dificil de comunicat celor care au experimentat doar „conștiința obișnuită”. De exemplu, Leary, care era dornic să își pună „intuițiile psihedelice la dispoziția altora”, a simțit nevoia să „își ceară scuze pentru inadecvarea fragilă a cuvintelor [sale]. Pur și simplu nu avem un vocabular experiențial mai bun". Gordon Wasson a deplâns incapacitatea sa de a comunica gnoza pe care a experimentat-o în timpul stării «*bemushroomed*». Era „închis între zidurile închisorii vocabularului cotidian ... Cum îi spui unui orb din naștere cum este să vezi?"

Acest sentiment de inefabilitate este înrădăcinat într-un dualism gnostic. Există două forme de conștiință, susținea Huxley, două realități, dintre care una, „Lumea Veche”, inhibă înțelegerea „Celeilalte Lumi”, ocultă și transcendentă. În consecință, chiar și experiențele psihedelice de nondualitate sunt de obicei înțelese într-un cadru interpretativ dualist, în sensul că înțelegerea unității tuturor necesită transcenderea cotidianului. După cum a comentat Hanegraaff cu privire la înțelegerea gnozei în antichitatea târzie, „Ceea ce ar putea părea diferențe ireconciliabile sau chiar contradicții - așa-numitele pasaje «moniste» și «dualiste» fiind exemplul cel mai frecvent discutat - poate fi interpretat în schimb ca reflectând niveluri succesive de înțelegere, ceea ce este adevărat la un nivel fiind mai puțin decât perfect adevărat la un nivel superior. În plus, dacă „discursul rațional” reprezintă în principiu un nivel inferior, așa cum repetă frecvent sursele, atunci nu ar trebui să fim surprinși să constatăm că coerența logică strictă nu este prima lor prioritate". Gnoza este necesară pentru a trece de la un cadru de referință la altul.

Acest lucru ne aduce înapoi la primatul experienței. După cum subliniază Hanegraaff, „când vine vorba de înțelegerea adevăratelor mistere ale divinității, sursele nu încetează niciodată să sublinieze inadecvarea totală a limbajului discursiv”. El notează că „tocmai acest punct este crucial pentru a înțelege ce înseamnă gnoza. Aceasta implică faptul că discuțiile teoretice . . erau considerate de o importanță strict secundară. Așa cum este formulat în scrierile hermetice, discursul argumentat (logos) pur și simplu „*does not lead as far as the truth*” (nu duce la fel de departe ca adevărul). De asemenea, problema cercetătorilor misticismului, a remarcat Evelyn Underhill, este că aceștia încearcă „să descrie din exterior ceea ce nu poate fi descris în mod adecvat decât din interior; ceea ce echivalează cu a spune că numai misticii pot scrie cu adevărat despre misticism”. De exemplu, în timp ce James a întâlnit „profunzime dincolo de profunzimea adevărului” în urma inhalării de protoxid de azot, pe măsură ce ieșea din experiență, adevărul părea să „dispară”, scăpând gândirii raționale: „dacă rămân cuvinte în care părea să se îmbrace, acestea se dovedesc a fi cele mai adevărate nonsensuri”. În consecință, „nu se poate face un raport adecvat al conținutului său în cuvinte ....

Prin această particularitate, stările mistice seamănă mai mult cu stările de simțire decât cu stările intelectuale. Nimeni nu-i poate explica cuiva care nu a avut niciodată un anumit sentiment în ce constă calitatea sau valoarea acestuia”. Prin urmare, „rezultă din aceasta că calitatea sa trebuie să fie experimentată direct; nu poate fi transmisă sau transferată altora”. Această experiență este

descrisă de mai multe ori de Tom Wolfe în The Electric Kool-Aid Acid Test. Amintindu-şi de perioada în care a relatat aventurile alimentate cu droguri ale lui Ken Kesey şi ale Merry Pranksters, el a observat că problema era întotdeauna „cum să o spui! Cum să o faci cunoscută mulțimilor care nu au avut niciodată această experiență? Nu o puteai pune în cuvinte. Trebuia să creezi condițiile în care ei să simtă o aproximare a acelui sentiment, a acelui *kairos* sublim. Trebuia să-i aduci în extaz". Singura modalitate prin care ceilalți puteau înțelege experiența era ca ei înşişi să ia drogul.

După cum s-a arătat mai sus, stările psihedelice sunt frecvent interpretate ca momente de iluminare izbăvitoare. Acestea au, a insistat James, o calitate noetică. În timp ce gnoza psihedelică este inefabilă, persistă un „sentiment de semnificație profundă a faptului de a fi fost acolo". În consecință, stările psihedelice trebuie înțelese ca „stări de cunoaştere ... stări de pătrundere în profunzimi ale adevărului neexplorate de intelectul discursiv. Ele sunt iluminări, revelații, pline de semnificație şi importanță" şi «poartă cu ele un curios sentiment de autoritate pentru după timp». Experiențele „au fost «acolo» şi ştiu. Este zadarnic pentru raționalism să crâcnească în legătură cu acest lucru. Dacă adevărul mistic care vine la un om se dovedeşte a fi o forță prin care acesta poate trăi, ce mandat avem noi de la majoritate pentru a-i ordona să trăiască într-un alt mod?" Din nou, conceptul de «*gnoză*» este un mod util de a gândi calitatea noetică a experienței psihedelice. După cum a concluzionat Stanislav Grof, deşi este „total şi clar dincolo de înțelegerea rațională" şi, prin urmare, dificil de transmis în mod semnificativ, „chiar şi o scurtă expunere experiențială la aceasta satisface pofta intelectuală, filosofică şi spirituală a subiectului. Toate întrebările care au fost puse vreodată par să fi primit un răspuns şi nu mai este nevoie de întrebări suplimentare". Rick Strassman remarcă faptul că "importanța şi amploarea acestei experiențe este unică în istoria noastră. Ea poate servi la orientarea restului vieții noastre către contemplarea, completarea şi aprofundarea cunoştințelor obținute".

Acestea fiind spuse, după cum a remarcat James, experiența gnozei psihedelice este trecătoare: „Deşi drogurile precum LSD induc perioade semnificativ mai lungi decât cele „o oră sau două" cu care James era familiarizat, acestea „dispar rapid în lumina zilei obişnuite". Deşi „o anumită amintire ... rămâne întotdeauna", rememorarea experienței este atenuată. Utilizatorii nu dispun doar de instrumentele lingvistice şi conceptuale necesare pentru a transmite cu acurateţe gravitatea experienței, ci şi de faptul că le este greu să-şi amintească detaliile acesteia. Deşi rămâne o impresie puternică, de îndată ce experiența se termină, aceasta începe să se risipească şi să nu poată fi surprinsă. După cum comentează Wolfe, detaliile experienței psihedelice sunt „indescriptibile, deoarece cuvintele nu pot decât să împrospăteze memoria", care se degradează rapid.

Ultimul semn al misticismului lui James, „pasivitatea", se referă la renunțarea radicală la propria voință a celui care experimentează: „Când se instalează tipul caracteristic de conştiință, misticul se simte ca şi cum propria sa voință ar fi în suspensie şi, într-adevăr, ca şi cum ar fi apucată şi deținută de o putere superioară". Aceasta este, de asemenea, o percepție comună în timpul stărilor psihedelice. Odată ce substanța psihoactivă a fost ingerată şi „tipul caracteristic de conştiință ... s-a instalat", există o „renunțare profundă" pe măsură ce aceasta preia controlul asupra minții. Relatările despre experiențele psihedelice includ de obicei fraze precum „mi s-a arătat"; ceva „mi-a apărut"; „am simțit clar că sunt ridicat"; „am plutit în derivă neputincios". După cum spune Terence McKenna despre DMT, "odată fumată, experiența începe în aproximativ cincisprezece secunde. Se cade imediat în transă. Ochii sunt închişi .... În acel moment, se ajunge într-un loc care sfidează orice descriere". În relatarea lui McKenna nu există prea mult sentiment de agenție personală: cineva are ochii închişi, cade în transă şi ajunge într-o realitate care este alta. Ca şi în cazul înțelegerii gnozei în antichitate, există un sens în care înțelegerea „ne este dată printr-un act al lui Dumnezeu".

Perennialismul și experiența unității

Discuțiile despre stările psihedelice raportează adesea o experiență de bază inefabilă, uniformă, transculturală de *unio mystica*. Acest lucru, desigur, este comun în cadrul misticismului.

În stările mistice, spune James, „amândoi devenim una cu Absolutul şi devenim conştienţi de unitatea noastră. Aceasta este tradiţia mistică veşnică şi triumfătoare, cu greu alterată de diferenţele de climă sau de credinţă”. După cum a susţinut Walter Stace, «în această experienţă generală a unei unităţi, pe care misticul o consideră într-un fel ultimă şi fundamentală pentru lume, avem însăşi esenţa interioară a întregii experienţe mistice». De asemenea, pentru Huxley, stările mistice «pot fi atinse doar prin anihilarea ego-ului care se respectă pe sine, care este bariera care separă ”tu” de ”Acela”». (Vom reveni la gândirea lui Huxley cu privire la stările mistice induse şi la obiecţiile ridicate împotriva ei în capitolul 6). Aceasta a fost cu siguranţă experienţa „hegeliană” a lui James în urma inhalării de oxid de azot:

> *Privind înapoi la propriile mele experienţe, toate converg către un fel de înţelegere căreia nu pot să nu îi atribui o semnificaţie metafizică. Nota cheie este invariabil una de reconciliere. Este ca şi cum contrariile lumii, a căror contradictorialitate şi conflict fac toate dificultăţile şi necazurile noastre, ar fi topite într-o unitate. Nu numai că ele, ca specii contrastante, aparţin unuia şi aceluiaşi gen, dar dintre specii, cea mai nobilă şi mai bună este ea însăşi genul şi, astfel, îşi absoarbe opusul în sine*.

Este, spune el, această „înţelegere monistă, în care celălalt, în diferitele sale forme, apare absorbit în Unul”, care constituie „nota cheie a întregului misticism”.

În plus, după cum am văzut, deoarece experienţa *unio mystica* este inefabilă, transcendând stările obişnuite de conştiinţă - fiind, în acest sens, precognitivă şi dincolo de semnificare - nu este supusă influenţelor sociale şi culturale. Pentru a repeta cuvintele lui James, experienţa *per se* este „cu greu alterată de diferenţele de climă sau de credinţă”. Atunci când sunt considerate singure, izolate de contextele socio-culturale, precum şi de orice analiză şi interpretare ulterioară, „*există în legătură cu enunţurile mistice o unanimitate eternă, ceea ce face ca clasicii mistici să nu aibă ... nici ziua de naştere, nici ţara natală*”.

De asemenea, o mare parte din misticismul indus de substanţele psihoactive, care este de obicei inspirat de idealismul romantic, tinde să interpreteze experienţele de transcendenţă mai degrabă ontologic decât ca fiind construite social. Cu alte cuvinte, drogurile prezintă consumatorilor un fenomen ontologic obiectiv care stă la baza experienţelor lor. De exemplu, o serie de gânditori influenţi din cadrul istoriei moderne a misticismului psihedelic au susţinut că o filozofie perenă transculturală poate fi stabilită pe baza unei experienţe pure, nemodificată de cadre conceptuale şi neinfluenţată de relaţiile sociale din care facem parte. Aceasta este în esenţă ceea ce Arthur Versluis a denumit recent „imediatism”:

> *Înţelegerea spirituală spontană, directă, nemijlocită a realităţii (de obicei, cu puţină sau nicio pregătire prealabilă), pe care unii o numesc „iluminare”. Strict vorbind, imediatismul se referă la pretenţia unei „căi fără drum” către iluminarea religioasă - imediatistul spune „gata cu toate ritualurile şi practicile!” şi susţine că trezirea spirituală directă sau iluminarea este posibilă imediat*.

În cadrul imediatismului psihedelic, ipotezele par a fi următoarele: (a) experienţele mistice sunt universale şi (b) sunt nemijlocite şi omogene; în consecinţă (c) contează prea puţin cum se ajunge la ele. Un drog este pur şi simplu o cheie biochimică care deschide uşa către spaţiul interior, care, detaşată de influenţele socioculturale externe, induce cam aceeaşi experienţă în oricine ia drogul.

Din perspectiva foucauldiană discutată mai sus, problema fundamentală cu care se confruntă un astfel de perennialism este pretenţia de a transcende conştiinţa obişnuită, ignorând astfel efectiv importanţa epistemică a contextelor lingvistice şi socioculturale în construirea cadrelor conceptuale. După cum a insistat cu mulţi ani în urmă teologul scoţian John Oman, toate teologiile sunt „produsele raţionamentului uman; iar unele teologii, în special cele de tip mistic, şi nu în ultimul rând cele care profesează independenţa de orice gândire umană, sunt doar impunerea unor idei

speculative asupra experienței". Fără a nega puterea transformatoare a stărilor modificate de conștiință, noțiunea larg gnostică conform căreia oamenii sunt capabili să experimenteze „conștiința pură", eliberată de condiționările socioculturale ale existenței întrupate, are puțin sens. A experimenta înseamnă a interpreta! După cum a susținut Don Cupitt, „Nu există experiență' în afara și înaintea limbajului". Orice înțelegere a gnozei psihedelice trebuie să țină cont de acest lucru.

După cum vom vedea în continuare, acest lucru se referă direct la ceea ce se numește în literatura psihedelică „**set și setting**". Cu alte cuvinte, experiențele de transcendență induse pot fi înțelese în mod adecvat doar în raport atât cu starea de spirit a utilizatorului (setul), cât și cu mediul fizic și sociocultural în care drogul este luat (settingul). După cum a menționat Walter Pahnke în influenta sa teză de doctorat (ale cărei experimente au fost realizate sub supravegherea lui Leary), „*Setul* este definit ca fiind așteptările, starea de spirit, atitudinea mentală și experiența anterioară a subiectului; *settingul* este mediul extern și atmosfera și include așteptările investigatorului". Experiențele vizionare induse de medicamente nu sunt niciodată doar o consecință a biochimiei (oricât de importantă ar fi aceasta). După cum s-a menționat în introducere, există un sens în care, urmându-l pe Howard Becker, consumatorii „învață să fie drogați". Experiența psihedelică este produsul unei interacțiuni între substanța psihoactivă și așteptările, starea psihologică și mediul sociocultural ale utilizatorului. Din această perspectivă, informată de construcționismul social, înțeleg importanța *setului* și a decorului. De exemplu, deși este posibil ca Leary, Ralph Metzner și Richard Alpert să nu fi fost la curent cu construcționismul social atunci când au scris *The Psychedelic Experience* (Experiența psihedelică), nu este dificil să o citim în acest mod:

> *Doza de medicament nu produce experiența transcendentă. Ea acționează doar ca o cheie chimică - deschide mintea, eliberează sistemul nervos de tiparele și structurile sale obișnuite. Natura experienței depinde aproape în întregime de **set** și **setting**. Decorul denotă pregătirea individului, inclusiv structura personalității sale și starea sa de spirit la momentul respectiv. Cadrul este fizic - vremea, atmosfera din încăperi; sentimentele sociale ale persoanelor prezente unele față de altele; și opiniile culturale predominante cu privire la ceea ce este real. Acesta este motivul pentru care manualele sau ghidurile sunt necesare. Scopul lor este de a permite unei persoane să înțeleagă noile realități ale conștiinței extinse, de a servi drept hărți rutiere pentru noile teritorii interioare pe care știința modernă le-a făcut accesibile*.

Șamanismul și Extazul

Șamanismul, așa cum l-a definit Eliade în mod celebru, = "tehnici de extaz". Indiferent de preocupările pe care le-am putea avea cu privire atât la metodologia sa, cât și la construcția sa problematică a șamanismului, înțelegerea sa a șamanului ca unul care „se specializează într-o transă în timpul căreia se crede că sufletul său își părăsește corpul" a avut o influență enormă, nu în ultimul rând în *occultura psihedelică*.

Termenul „extaz" provine din grecescul *ekstasis* (*έκστασις*), care înseamnă „a fi situat în afara", „a transcende" sau „a fi strămutat de" sinele întrupat. Putem înțelege acest lucru și ca, pentru a folosi definiția lui Bergers, a fi situat „în afara rutinelor vieții de zi cu zi". Această experiență poate fi citită în termenii „impulsului gnostic". De obicei, stările extatice sunt tratate ca fiind speciale în istoria religiilor, în sensul că acestea tind să funcționeze ca verificatori importanți ai momentelor de *gnoză*. După cum a remarcat I. M. Lewis, deși stările extatice nu sunt în niciun caz încurajate în mod uniform în toate religiile, „este dificil să găsești o religie care, la un moment dat în istoria sa, să nu fi inspirat în sânul cel puțin unora dintre adepții săi acele transporturi de exaltare mistică în care întreaga ființă a omului pare să fuzioneze într-o glorioasă comuniune cu divinitatea". În *occultura psihedelică* se susține că, de-a lungul istoriei religioase, diferite substanțe psihotrope au fost utilizate ca tehnologii pentru a induce **ekstasis**. După cum a discutat Michael Harner în lucrarea sa timpurie despre șamanism, „utilizarea agenților halucinogeni pentru a obține stări de transă pentru a percepe și contacta lumea supranaturală este în mod evident o practică umană veche

și răspândită. Folosind halucinogene puternice, un individ este pus față în față cu viziuni și experiențe de o natură copleșitoare, care tind să-i întărească puternic credința în realitatea lumii supranaturale". Theodore Roszak a sugerat, de asemenea, că ”tehnicile de alterare a conștiinței pot fi - alături de vorbirea gramaticală - cele mai vechi dintre toate tehnologiile. Nicio societate nu a fost lipsită de repertoriul său ritualizat de exerciții și mijloace chimice pentru a ridica percepția și sensibilitatea într-o cheie extraordinar de nouă".

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că fascinația recentă pentru utilizarea ritualică a substanțelor psihoactive în imaginația occidentală modernă este foarte des legată de un interes romanțat pentru șamanism. Acest lucru se datorează nu numai faptului că plantele psihoactive au fost utilizate în cadrul culturilor șamanice, ci și faptului că, după cum remarcă Graham Harvey, „absolut orice și orice poate fi (într-adevăr, probabil a fost) etichetat drept «șamanic» sau «șamanism». Cu siguranță, începând cu anii 1960 - și după cum vom vedea în capitolul 8 - ideea de «șaman» a devenit un *nexus* popular, care leagă discursurile despre un trecut religios străvechi, animismul contemporan, experiența mistică, religio-politica contraculturală, trecerea granițelor și «plantele de putere». În special, în centrul construcției psihedelice a șamanismului se află noțiunea de „zbor magic” sau de „călătorie către tărâmurile sacre”. Acest lucru nu este deloc surprinzător, desigur, deoarece nu numai că călătoria extatică este esențială pentru șamanism, dar experiența psihedelică în sine a fost gândită în mod constant în termeni de călătorie, „excursie” sau „ieșire din cap”. După cum a comentat Harner în 1973, „Unul dintre cele mai tipice aspecte ale experienței șamanice este trecerea într-o altă stare de conștiință, adesea numită transă, șamanul având sentimentul că face o călătorie. În ultimii câțiva ani, a devenit obișnuit să se vorbească despre „efectuarea unei călătorii cu o substanță psihoactivă, iar acest lucru nu este o coincidență”. Călătoria ca experiență extatică însemna că șamanismul nu era singurul discurs jefuit de cei care doreau un ghid pentru călătoria interioară. După cum vom vedea în capitolul 7, cel mai influent ghid pentru călătorul către „noi tărâmuri ale conștiinței” este *The Psychedelic Experience*, care a fost scris în 1964 de Leary, Metzner și Alpert și se bazează în mare măsură pe traducerea din 1917 a lui Walter Evans-Wentz din *Cartea tibetană a morților* (Bardo Thodol). În încercarea de a oferi „hărți rutiere pentru noi teritorii interioare”, cartea a furnizat cititorilor o interpretare psihologică contemporană a *Bardo Thodol*, care a construit experiența psihedelică ca o metodă de călătorie „dincolo de conștiința egoului”. Într-adevăr, vocabularul introdus a contribuit semnificativ la cultura înaltă din anii 1960, inclusiv, într-o anumită măsură, la înțelegerea ulterioară a șamanismului psihedelic.

Totuși, în mod tipic, în cadrul șamanismului psihedelic, călătoria este înțeleasă nu în termeni de progres de la o stare de conștiință la alta, ci mai degrabă în termeni de călătorie de la o realitate la alta. În acest scop, Castaneda, o influență cheie asupra șamanismului psihedelic, face distincția între realitatea „obișnuită” și cea „neordinară”. Starea alterată în care este transportat cineva există „într-un continuum al realității”. În timp ce Leary, Metzner și Alpert au explicat că viziunile halucinatorii sunt „propriile tale forme de gândire făcute vizibile și audibile”, „radiații ale propriului tău intelect” care nu „există în realitate”, ci sunt „doar în craniul tău”, șamanismul a oferit o lectură destul de diferită a experienței psihedelice. O stare modificată poate fi considerată o realitate alternativă, obiectivă, în care se poate călători și cu care se poate intra în contact în același mod în care se intră în contact cu realitatea cotidiană. Într-adevăr, realitatea neordinară este, insistă Castaneda, „doar puțin diferită de realitatea obișnuită a vieții de zi cu zi”. Deși există diferențe între cele două realități, există un sens în care, cu toată ciudățenia și aparenta ephemeralitate, realitatea neordinară este stabilă. Acest lucru se datorează în parte faptului că „elementele componente ale realității neordinare”, susține Castaneda, reflectând asupra propriei sale utilizări a plantelor psihoactive, „erau similare cu elementele componente ale realității obișnuite, deoarece nu se deplasau și nici nu dispăreau, așa cum ar fi făcut elementele componente ale viselor obișnuite. Părea ca și cum fiecare detaliu care constituia un element component al realității neordinare avea o concretețe proprie, o concretețe pe care am perceput-o ca fiind extraordinar de stabilă". Deși stările modificate induse de droguri sunt «neordinare», ele nu pot fi considerate «halucinații», deoarece nu sunt stări de vis efemere, ci mai degrabă «aspecte concrete ale realității vieții cotidiene». Având în vedere acest lucru, ar trebui să ne comportăm „față de aceste stări ale realității neordinare nu «ca și

cum ar fi reale, ci ca ”reale”. Acest lucru i-a condus pe unii la o formă de perenialism șamanic psihedelic în care realitatea neordinară nu este afectată de diferențele socioculturale. Deoarece circumstanțele noastre istorice particulare au fost depășite, experimentăm nu numai aceeași realitate neordinară ca și alții care au luat același drog, ci și aceeași realitate neordinară pe care au vizitat-o strămoșii noștri.

Indiferent de modul în care stările modificate sunt interpretate în cadrul culturilor înalte, discursurile șamanice oferă multora o modalitate sugestivă de a-și articula experiențele. De exemplu, de când a co-autorat *The Psychedelic Experience* (Experiența psihedelică), Metzner însuși s-a folosit mult de perspectivele șamanice. Deși înțelege „existența sau lumile multiple” în termeni de „tărâmuri ale conștiinței”, totuși șamanismul este util ca o „practică de vindecare și divinație care implică inducerea intenționată a unei stări alterate de conștiință, numită «călătorie șamanică», în care șamanul intră în «realitatea neordinară» și caută cunoaștere și putere de vindecare de la ființele spirituale din acele lumi. Metzner se bazează aici pe una dintre principalele credințe ale șamanismului psihedelic, și anume, că realitatea neordinară este „utilizabilă”. Cu alte cuvinte, *gnoza* psihedelică are o aplicație practică. Ea poate fi „pusă în funcțiune” deoarece există o relație cauzală strânsă între realitatea obișnuită și realitatea neordinară: „acțiunile din realitatea alternativă pot afecta realitatea obișnuită”. Într-adevăr, Joan Townsend notează că „se poate călători în realitatea alternativă pentru a obține ajutor și îndrumare de la spirite și alte entități care locuiesc acolo”. În mod similar, Harner subliniază că un șaman poate fi înțeles ca fiind cel care caută ajutorul spiritelor „în propria lor lume ... cu scopul de a-i ajuta pe alții. În aceste călătorii, șamanul culege informații valoroase, intră în contact și vorbește cu învățători, lucrează cu animale puternice sau gardieni, ajută spiritele morților, ajută oamenii să facă tranziția către un tărâm al morților și, în general, are parte de aventuri pe care le trăiește în mod conștient și pe care și le poate aminti și interpreta ulterior pentru membrii comunității".

În cele din urmă, „unul dintre cele mai interesante lucruri despre șamanism” susține Harner, „este că este foarte democratic. Toți au potențialul de a obține revelații spirituale direct de la cele mai înalte surse posibile (și neordinare) dacă au metodele .... Mintea, inima și spiritul uman zac latente, așteptând... să prindă viață". Desigur, această concepție a democrației șamanice este, după cum a remarcat Robert Wallis, în primul rând occidentală, în sensul că în culturile indigene accesul la «calea șamanului» este limitat la cei pentru care este o vocație. Chiar și așa, teza lui Harner are sens în cadrul gândirii psihedelice occidentale, în sensul că, cu puține excepții, tehnologiile transcendenței permit oricui să deschidă ușa către calea șamanului. Realitatea neordinară poate fi adăugată la itinerariul tuturor locurilor de vizitat. „Mergând la aceleași surse spirituale ca șamanii tribali din timpuri imemoriale”, drogurile pot introduce pe oricine în «calea șamanului». În consecință, cei care folosesc psihedelicuri nu „pretind că sunt șamani”. Dacă oamenii „obțin rezultate șamanice pentru ei înșiși și pentru alții în această muncă”, a insistat Harner, „ei sunt într-adevăr adevărați. Experiențele lor sunt autentice, iar relatările lor despre aceste experiențe sunt în esență interschimbabile cu relatările șamanilor din culturile tribale analfabete. Munca șamanică este aceeași, mintea, inima și corpul uman sunt la fel; doar culturile sunt diferite". Desigur, ca și în cazul perennialismului, prin faptul că respinge atât de ușor diferențele culturale, Harner trădează o neînțelegere fundamentală a rolului culturii în modelarea experienței. Cu toate acestea, este o convingere comună în mediile psihedelice că indivizii sunt capabili să treacă dincolo de condiționarea lor socioculturală în lumea fermecată a realității neordinare.

Analiza finală: Problema drogurilor?

Scopul acestui capitol a fost de a oferi o prezentare generală preliminară a drogurilor ca tehnologii ale transcendenței, împreună cu o analiză a principalelor moduri în care au fost interpretate stările psihedelice. Semnificația acestor idei va deveni evidentă în capitolele următoare.

În timp ce multe volume au fost dedicate examinării naturii și semnificației experienței mistice, nu există nicio îndoială că substanțele psihoactive induc ceea ce experimentatorii consideră a fi stări mistice. După cum au constatat Robert Masters și Jean Houston, „într-un cadru care oferă

stimuli religioşi, între şaptezeci şi cinci şi nouă la sută [dintre subiecţii psihedelici] raportează experienţe de natură religioasă sau chiar mistică". De exemplu, Jane Dunlap (pseudonimul lui Adelle Davis) a observat că „ceea ce a fost uimitor pentru aceia dintre noi care au experimentat halucinogenele a fost capacitatea aparentă a multor oameni din toate categoriile sociale de a avea o ridicare parţială bruscă a vălului dintre ceea ce numim de obicei conştiinţă şi o stare mentală în care se simte o unitate şi o completitudine atât de mari încât o atitudine permanentă de optimism faţă de viaţă poate fi uneori cristalizată într-o clipă". În special, „mulţi subiecţi au raportat revelaţii religioase în care Dumnezeu a devenit o realitate. Mai mult, vieţile lor au fost schimbate semnificativ şi permanent prin realizarea unui fel de iubire divină pe care au găsit-o în ei înşişi". Într-adevăr, deşi cadrul este extrem de important, unii au susţinut că experienţele religioase induse pot avea loc în contexte aparent nereligioase. Oscar Janiger, de exemplu, care a evitat cu grijă orice ar putea fi interpretat ca un cadru religios în experimentele sale, a constatat că „aproximativ 14 % dintre voluntarii săi de LSD au experimentat totuşi o întâlnire mistică sau spirituală____ În multe cazuri, ei au simţit că se ridică dincolo de domeniul lor obişnuit de înţelegere într-o nouă dimensiune", ceea ce un raport numeşte Eternul Acum, unde timpul nu are sens. Pentru mulţi, acest plan transcendent a fost străbătut de un sentiment de sacralitate sau de prezenţa lui Dumnezeu". După cum declara o insignă populară produsă la mijlocul anilor 1960, «Dumnezeu este viu într-un cub de zahăr» - LSD era adesea luat pe un cub de zahăr. O altă insignă din aceeaşi perioadă îi îndemna pe oameni să «facă din acid un sacrament».

Deşi această înţelegere a unicităţii gnozei psihedelice este importantă, trebuie avut în vedere faptul că pregătirea decorului într-un anumit mod nu înseamnă că se poate ţine cont de conţinutul decorului unei persoane şi, prin urmare, de modul în care acea persoană interpretează decorul. Simpla experienţă a luminii soarelui ar putea, în anumite circumstanţe, în funcţie de setul unei persoane, să fie interpretată din punct de vedere teologic. Cu toate acestea, la fel ca James, pe baza unor astfel de dovezi, mulţi s-au simţit capabili să concluzioneze, împreună cu Stace, că nu este vorba despre o stare psihedelică „similară experienţei mistice; este vorba despre o experienţă mistică". Cu alte cuvinte, „faptul că experienţa a fost indusă de droguri nu are nicio influenţă asupra validităţii sale". Acesta este un punct important.

Această identificare a stărilor modificate ca fiind „religioase" ridică o serie de întrebări pentru teologi şi cercetători ai religiei. Pe de o parte, după cum s-a discutat mai sus, faptul că persoanele care trăiesc experienţele sunt animale sociale întrupate înseamnă că anumite procese naturale sunt implicate în toate experienţele lor de transcendenţă. După cum a susţinut John Bowker, factorii legaţi de funcţionarea creierului şi de construcţia socială sunt direct relevanţi pentru „simţul lui Dumnezeu". Cum ar putea să nu fie? Experienţele mistice, notează Michael Stoeber, „sunt influenţate în parte de procese psihologice subiective care au la bază şi depind de istoria socio-religioasă a individului". El continuă: „Cadrele emoţionale şi cognitive ale misticului influenţează tipul de experienţe pe care le poate avea. Istoria socio-religioasă a misticului afectează nu numai modul în care va interpreta experienţa, ci şi experienţa în sine". În plus, după cum Huxley a ţinut să sublinieze:

> *este o chestiune istorică faptul că majoritatea contemplativilor au lucrat sistematic pentru a-şi modifica chimia corpului, în vederea creării condiţiilor interne favorabile înţelegerii spirituale. Atunci când nu se înfometau până ajungeau la un nivel scăzut de zahăr în sânge şi la un deficit de vitamine sau nu se intoxicau cu histamină, adrenalină şi proteine descompuse, cultivau insomnia şi se rugau perioade lungi în poziţii inconfortabile, pentru a crea simptomele psihofizice ale stresului. În pauze, cântau psalmi interminabili, crescând astfel cantitatea de dioxid de carbon din plămâni şi din fluxul sanguin sau, dacă erau orientali, făceau exerciţii de respiraţie pentru a atinge acelaşi scop*.

În mod similar, Jerome Kroll şi Bernard Bachrach discută relaţia strânsă dintre experienţele mistice medievale şi practicile religioase de mortificare, cum ar fi sfâşierea cărnii, privarea de somn şi înfometarea extremă. Aceste tehnici dure, de automutilare, au fost în mod clar eficiente în

activaarea stărilor de transcendență pur și simplu pentru că un astfel de comportament are „efecte fiziologice specifice asupra diferitelor sisteme funcționale ale corpului, cum ar fi modificări măsurabile ale nivelurilor hormonale, ale temperaturii bazale și ale mecanismelor imunitare”. Cu alte cuvinte, „fiziologia cerebrală alterată nu este altceva decât o stare alterată care, la rândul ei, se reflectă atât comportamental, cât și subiectiv ca stări alterate de conștiință”. Prin urmare, misticii creștini au folosit anumite tehnici și tehnologii pentru „a trece la un plan spiritual superior”.

În ce sens este diferită metoda psihedelică de alterare a fiziologiei creierului? Ambele se confruntă cu probleme filosofice similare. Una nu este mai sigură decât cealaltă. Dacă tehnicile ascetice de transcendență sunt capabile să inducă o experiență a „unui plan spiritual superior”, de ce nu și tehnologiile psihedelice? De asemenea, dacă o metodă este respinsă ca fiind puțin mai mult decât o proiecție indusă bazată pe indicii sociale și culturale, de ce nu și cealaltă?

Astfel de întrebări sunt adesea abordate inadecvat de cei care susțin că stările mistice sunt *sui generis* și, prin urmare, aparțin unei categorii speciale. Această retorică se opune oricărei erodări a statutului special al experienței religioase prin abordări considerate „reducționiste”. După cum comentează Kroll și Bachrach, „*Întrebările despre psihologia misticismului intens și a ascetismului eroic au... fost afectate de partizanatul religios și de emoționalitatea care apar atunci când se analizează în detaliu perspectivele de dincolo de lume ale misticilor*”. Experiența mistică face parte dintr-o categorie aparte și, prin urmare, nu poate fi redusă la manipularea chimiei creierului. Acest accent pus pe natura *sui generis* a experienței religioase este adesea susținut de un dualism brut. Prin urmare, după cum a comentat Hanegraaff, se presupune că „religia este în general despre realități spirituale, nu despre cele materiale”. În consecință, „afirmația că modificarea activității creierului prin mijloace chimice ar putea fi o căutare religioasă pare contraintuitivă”. După cum spune el, „apare ca un truc pur tehnic și cvasi-materialist care îi păcălește pe practicanți să creadă că au o experiență religioasă «autentică»”. Alan Watts a prezentat un punct de vedere similar în 1960: dificultatea psihedelicilor „se bazează pe o confuzie semantică în ceea ce privește definițiile de «spiritual» și «material»”. Cu alte cuvinte, o parte din îngrijorarea legată de psihedelice își are rădăcinile într-o falsă opoziție între spirit și materie.

De asemenea, merită remarcată aici influența de bază a eticii protestante. Max Weber a discutat în mod celebru despre valoarea atașată muncii disciplinate în Occident, care, în special în calvinism, este direct legată de mântuire, în sensul că datoria, ocuparea unui loc de muncă și prosperitatea sunt un semn al alegerii cuiva. Și religia necesită angajament și efort. Prin urmare, drogurile sunt tehnologii problematice deoarece sugerează o cale rapidă către stări mistice. Ele ocolesc efortul. Acest tip de gândire este, de exemplu, evident la unul dintre cei mai influenți scriitori despre droguri din perioada modernă, Charles Baudelaire:

> *Dacă Biserica condamnă vrăjitoria și magia, este pentru că acestea sunt contrare intențiilor lui Dumnezeu, pentru că ele desființează împlinirile timpului și ar face ca condițiile purității și moralității să devină superflue - și pentru că Biserica va accepta ca legitime și adevărate doar acele bogății câștigate prin bună intenție asiduă. Jucătorul care a găsit un mijloc sigur de a câștiga este numit escroc; atunci cum ar trebui să-l numim pe omul care dorește să cumpere fericirea și geniul pentru prețul câtorva monede? În însăși infailibilitatea mijloacelor stă imoralitatea lor, la fel cum presupusa infailibilitate a magiei stă în stigmatul diabolic cu care este atașată*.

Din efortul depus pentru munca religioasă și culturală se poate obține ceva fundamental valoros, care este refuzat persoanei care încearcă să ajungă la aceeași destinație printr-o scurtătură psihedelică.

Legat de acest punct este doctrina creștină a revelației. Până relativ recent, în întreaga perioadă modernă a existat sentimentul nu numai că substanțele psihoactive eludează efortul religios ordonat de divinitate, ci și că ele eludează inițiativa divină în dobândirea cunoștințelor religioase. Dumnezeu are libertatea de a se revela oricui dorește. Teologul scoțian Hugh Ross Mackintosh a sintetizat această poziție după cum urmează: „O cunoaștere religioasă a lui

Dumnezeu, oriunde ar exista, vine prin revelație; altfel, ar trebui să ne angajăm în poziția incredibilă că un om îl poate cunoaște pe Dumnezeu fără ca El să vrea să fie cunoscut". Într-adevăr, toate încercările umane de a obține acces la sfera cerească și la cunoașterea sacră fără ajutorul lui Dumnezeu sunt, în cele din urmă, o repetare a păcatului lui Adam și, prin urmare, destinate să se încheie cu un eșec. Acest lucru, desigur, informează adesea condamnarea creștină a magiei și a divinației, cu care consumul de droguri a fost implicat. În cele din urmă, după cum a comentat Sybille Bedford cu privire la îngrijorarea cu care a fost primită lucrarea lui Huxley, consumul de psihedelice „merge împotriva a ceea ce a mai rămas din tradiția noastră creștină sau puritană".

În plus, cazul misticismului psihedelic în Occident nu a fost ajutat de așa-numitul război împotriva drogurilor - un termen inventat de Richard Nixon în 1969 ca o încercare de a promova interzicerea drogurilor la același statut cu „războiul împotriva sărăciei" al lui Lyndon Johnson. Panica morală și dezinformarea au creat un mediu în care, de bine de rău, anumite substanțe psihoactive sunt demonizate. Începând cu anii 1960, acest lucru a fost exacerbat de asocierea strânsă a substanțelor psihoactive cu contracultura hippie. Într-adevăr, după cum s-a discutat în introducere, faptul că utilizarea substanțelor psihoactive a fost integrată în discursurile contraculturale i-a determinat chiar pe unii dintre cei implicați în cercetarea psihedelică să creeze o nouă terminologie. Nu este surprinzător faptul că însăși sugestia de „religie psihedelică" este primită de mulți ca o contradicție perversă, o confuzie periculoasă între sacru și profan.

După cum a remarcat Hanegraaff, studiile despre misticismul indus de droguri tind să fie „percepute ca aparținând unei «categorii coș de gunoi» negative a alterității asociate cu un sortiment ciudat de credințe «magice», «păgâne», «superstițioase» sau «iraționale»: și, ca atare, sunt considerate automat ca fiind diferite de formele «autentice» sau «serioase» de religie". Cu toate acestea, după cum s-a indicat mai sus, obiecțiile la adresa misticismului psihedelic sunt greu de susținut. Având în vedere că utilizarea diferitelor tehnici și tehnologii este comună în istoria misticismului, este clar că respingerea legitimității religioase a substanțelor psihoactive are mai puțin de-a face cu o analiză științifică obiectivă și informată și mai mult cu prejudecăți teologice și culturale. Într-adevăr, de multe ori, atunci când drogurile sunt menționate, ilegitimitatea lor este pur și simplu asumată ca un dat. De exemplu, David Brown, într-o discuție despre semnificația teologică a muzicii populare în lucrarea sa foarte citită *God and Grace of Body*, comentează despre cântecul „problematic" al trupei Primal Scream, „*Higher than the Sun*". Acesta este problematic pur și simplu pentru că „versurile «religioase» și muzica care le însoțește erau aproape sigur menite să încurajeze o stare indusă de droguri, mai degrabă decât ceva care să aibă de-a face cu Dumnezeu". În primul rând, nu există nicio „aproape certitudine" în această privință. Acesta este un cântec psihedelic: „*Halucinogenele îmi pot deschide sau mă pot dezlega / plutesc în spațiul interior liber de timp / găsesc o stare superioară de grație în mintea mea*". În al doilea rând, respingerea cu superficialitate a cântecului ca neavând nimic de-a face cu «religia» înțelege greșit interpretarea sa a experienței psihedelice. Este o neînțelegere înrădăcinată atât în prejudecățile nerecunoscute menționate mai sus, cât și, sugerez eu, într-o înțelegere inadecvată a naturii experienței religioase.

În ceea ce privește acest ultim punct, Bowker oferă un ajutor, pentru care „experiența religioasă" nu este o „entitate". Mai degrabă, este mult mai util să fie înțeleasă ca „o stare de excitație și exaltare care este etichetată și interpretată de indiciile disponibile". Stările emoționale accentuate nu pot fi înțelese în afara contextelor în care sunt încorporate și a minților care le interpretează. Ele sunt „religioase" dacă sunt etichetate drept „religioase". Cu alte cuvinte, Bowker a fost foarte convins de importanța crucială a decorului și a ambianței: „Trebuie subliniat faptul că ... importanța decorului nu este controversată ... Aceasta a fost atât de bine atestată încât abia dacă mai trebuie ilustrată; este ceea ce Leary a numit „ingineria extazului". Ideea lui este simplă. Setul poate fi manipulat prin excitare fiziologică și prin cadrul în care are loc această excitare. Stările emoționale accentuate pot fi „făcute în mod deliberat sugestive pentru adecvarea etichetării religioase". Halucinogenele acționează „nu ca inovatori ai conceptelor abstracte, ci ca întărire sau confirmare a conceptelor deja formate sau în curs de formare". Citându-l pe Seymour Kety, el insistă asupra faptului că „niciun drog nu introduce vreodată o nouă funcție într-un organism; el doar accentuează sau inhibă sau modifică în alt mod o funcție care există deja. Nu ne putem aștepta

ca drogurile să introducă ceva nou în minte sau în comportament, ci doar să accentueze sau să suprime funcţii în comportament care sunt deja prezente". Acest lucru poate fi aplicat altor tehnici utilizate pentru a induce stări emoționale accentuate. Cu siguranţă, există numeroase dovezi care sugerează că experiențele subiectiv realiste ale unui agent independent, exogen, pot fi produse în creier fără nicio implicare a unui astfel de agent. Astfel, experiențele unei întâlniri cu divinul sau cu alte entități spirituale pot fi pur și simplu rezultatul unui număr de factori obișnuiți, inclusiv chimia creierului, decorul și ambianța.

Deşi Bowker este dispus să accepte că astfel de experiențe pot fi foarte bine construcții sociale, cognitive și neuronale, el este un teolog creștin și dorește să argumenteze că noțiunea de acțiune divină nu poate fi, prin urmare, explicată. Dacă, de exemplu, Dumnezeu chiar există, ar trebui să ne aşteptăm ca agenția divină să nu ocolească cunoașterea, ci mai degrabă să acționeze prin intermediul acesteia. Astfel, în timp ce natura experienței religioase nu poate fi înțeleasă în mod adecvat fără referire la o serie de discipline, realitatea obiectului credinței nu poate fi respinsă de aceste discipline. Prin urmare, este rezonabil să susținem că drogurile ar putea funcționa ca tehnologii ale transcendenței, dar, în acest fel, ele nu introduc niciun conținut substanțial nou în lumea de semnificație a celui care experimentează. Ele oferă mai degrabă spații în care conceptele religioase și filosofice deja disponibile pot fi explorate și dezvoltate. În plus, datorită naturii experiențelor religioase, nu putem „comenta validitatea, adevărul sau realitatea obiectelor de credință din cadrul acestor universuri de semnificație, deoarece acestea derivă din și depind de acele universuri de semnificație pentru interpretarea efectului lor; și acest lucru este valabil chiar și atunci când aceste obiecte sunt considerate a fi temeiul anumitor experiențe manifeste”. Dacă Bobby Gillespie de la Primal Scream s-a simțit inspirat să își articuleze experiența psihedelică în termeni religioși, nu există motive întemeiate pentru a nu o eticheta drept „religioasă”. Observatorul nu se află în poziția de a judeca natura experienței lui Gillespie doar pe baza metodei pe care a folosit-o pentru a o induce.

2. Vise cu Opium

Căci cu rouă de miere s-a hrănit.
Şi a băut laptele Paradisului.
-SAMUEL TAYLOR COLERIDGE

ÎN CE Moment al perioadei moderne ar trebui să începem să scriem o istorie a drogurilor şi a transcendenţei în lumea occidentală? Cred că există puţine momente mai potrivite decât publicarea, în 1811, a *Confessions of an English Opium-Eater* (Confesiunilor unui englez mâncător de opiu) de Thomas De Quincey. După cum a subliniat William Burroughs, „de atunci, niciun alt autor nu a oferit o descriere atât de complet analitică a ceea ce înseamnă să fii un drogat, de la primul consum până la efectele sevrajului". Cu toate acestea, deşi acest lucru este important, vom vedea că De Quinccy a fost mult mai mult decât un drogat proeminent. Nu numai că a fost primul care a construit consumul de opiu ca o identitate, mai degrabă decât ca o simplă activitate, dar el a înţeles intoxicarea atât ca un moment de transcendenţă, cât şi ca un eveniment gnostic. Cu toate acestea, înainte de a trece la De Quincey, trebuie spus ceva despre contextul său social.

Opiumul în Marea Britanie la începutul secolului al XIX-lea: Câteva note introductive

În zilele noastre este probabil dificil să apreciem atractivitatea şi prevalenţa consumului de opiu în Europa la începutul secolului al XIX-lea. Acestea fiind spuse, relatările trădează o ambiguitate evidentă. În timp ce dependenţii erau adesea demonizaţi şi reprezentaţi ca fiind pierduţi în mâinile Satanei în lumi private ale degradării, opiul în sine, „dacă este luat într-un mod adecvat" (după cum recomanda De Quincey), era considerat de mulţi ca nefiind deosebit de dăunător corpului sau sufletului". Într-adevăr, unii credeau că ar putea fi foarte benefic pentru ambele. Chiar dacă avea detractorii săi, mulţi considerau că era preferabil vinului - cu siguranţă era mai accesibil. De Quincey îl considera un intoxicant net superior: „În timp ce vinul tulbură facultăţile mintale, opiul, dimpotrivă... introduce printre ele cea mai rafinată ordine, legislaţie şi armonie. Vinul îi răpeşte unui om stăpânirea de sine: opiul îl revigorează foarte mult. Vinul tulbură şi întunecă judecata... opiul, dimpotrivă, comunică seninătate şi echilibru tuturor facultăţilor". Prin urmare, în timp ce dependenţa începea să fie recunoscută ca o problemă serioasă la începutul secolului al XIX-lea, mulţi considerau că se poate obţine mult din administrarea ei. Această ambivalenţă este evidentă în scrierile lui De Quincey, în sensul că, deşi este dornic „să arate minunata agenţie a opiului", el nu dorea să fie acuzat că încurajează consumul de droguri: „Încă nu am aflat că cineva... a fost inoculat de mine... cu o primă dragoste pentru un drog atât de notoriu precum opiul". El s-a referit chiar la acesta ca la un „medicament periculos".

Cu toate că efectele psihologice şi sociale ale opiului erau tulburătoare pentru contemporanii lui De Quincey care îşi făceau timp să se gândească la ele, acesta era utilizat pe scară largă la toate nivelurile societăţii britanice, aparent din motive medicale, dar şi raţionale. Nu numai că era mai ieftin decât alcoolul, dar nu exista nicio restricţie cu privire la utilizarea sa până la prima lege a farmaciei din 1868. Oricine dorea puţin opiu pentru weekend îl găsea la fel de greu de procurat precum cineva care vrea să cumpere un baton de ciocolată în zilele noastre. După cum comentează Louise Foxcroft, opiul era vândut de „un grup eclectic de comercianţi, printre care se numărau farmacişti, croitori, brutari şi colectori de chirii ... Opiul brut era adesea preparat într-un magazin, cu porţii de un *penny* tăiate dintr-un bloc de o liră şi ambalate în pachete. Mulţi negustori îşi vindeau, de asemenea, propriile preparate". Printre mărcile populare, dintre care unele erau pregătite special pentru bebeluşi şi copii, se numărau: *McMunn's Elixir, Mother Bailey's Quieting Syrup, Dover's Powder, Godfrey's Cordial, Dalby's Carminative, Battley's Sedative Solution, Lancaster Black Drop, Quaker's Black Drop* şi *Kendal Black Drop*. O reţetă binecunoscută de picătură neagră, despre care se spune că era de patru ori mai puternică decât alte preparate uşor accesibile, ne oferă câteva indicii cu privire la ceea ce se consuma:

Se ia o jumătate de kilogram de opiu; oțet trei pinte; nucșoară, zdrobită, o uncie și jumătate; șofran jumătate de uncie. Se fierb până capătă consistența potrivită; apoi se adaugă zahăr patru uncii; drojdie o uncie fluidă. Se digeră timp de șapte săptămâni, apoi se pune în aer liber până devine un sirop; în cele din urmă, se decantează, se filtrează și se îmbuteliază, adăugând puțin zahăr în fiecare sticlă.

Dintre preparatele cu picături negre, Kendal Black Drop (denumit astfel după orașul englez situat la sud de Lake District) este probabil cel mai cunoscut, deoarece pare să fi fost băutura preferată atât a lui De Quincey, cât și a prietenului și mentorului său Samuel Taylor Coleridge. Într-adevăr, nu numai că este probabil ca Coleridge să îi datoreze dependența sa după mutarea sa la Keswick în 1800, dar aproape cu siguranță este motivul pentru care opiumul a devenit tot mai puternic pentru De Quincey în timpul perioadei petrecute la Dove Cottage - fosta casă a lui Wordsworth la Grasmere, pe care a început să o închirieze în 1809.

Laudanum (opiu dizolvat în alcool) a fost deosebit de popular și utilizat frecvent atât de De Quincey, cât și de Coleridge. Luându-și numele din latinescul **laudare** („a lăuda"), a fost preparat inițial de medicul Paracelsus din secolul al XVI-lea și popularizat în secolul al XVII-lea de medicul englez Thomas Sydenham. „Nu pot decât să izbucnesc în laude la adresa marelui Dumnezeu, dătătorul tuturor lucrurilor bune, care nu a acordat rasei umane, ca alinare în suferințele sale, niciun medicament de valoarea opiului, nici în ceea ce privește numărul de boli pe care le poate controla, nici în ceea ce privește eficacitatea sa în extirparea lor". Este, continuă Sydenham, „ca o sabie Delphică", deoarece „poate fi folosit în multe scopuri ..... Este cel mai bun medicament care a fost descoperit până acum în natură". Această viziune generală asupra opiului a continuat până în secolul al XIX-lea. În consecință, deși Marea Britanie a fost ferită de o epidemie de utilizare a opiului, consumul a crescut semnificativ. „Cantitatea de opiu pe cap de locuitor importată în Marea Britanie pentru consumul intern a crescut cu puțin peste 2 la sută pe an între 1831 și 1859", notează Terry Parssinen, și este probabil "că această rată constantă de creștere a continuat, cel puțin până în anii 1870. Între timp, cantitatea totală de opiu importată în Marea Britanie a crescut enorm. În anii 1830, importurile de opiu erau în medie de 91 000 de lire sterline pe an; până la sfârșitul anilor 1860, acestea erau în medie de 280 000 de lire sterline".

Inutil să spun că, până la sfârșitul secolului, efectele nocive ale drogului erau vizibile. Acest lucru a dus la o schimbare semnificativă a atitudinilor, după cum reiese în mare parte din literatura victoriană târzie. „Existau crâșme de opiu unde se putea cumpăra-oblivion, crâșme de groază unde vechile păcate puteau fi distruse de nebunia unor păcate noi", scrie Oscar Wilde în *Tabloul lui Dorian Gray* (1890). Despre personajul principal, Wilde scrie: „Foamea hidoasă de opiu a început să-l roadă. Gâtul îi ardea, iar mâinile delicate i se mișcau nervos". De asemenea, Charles Dickens, în *Misterul lui Edwin Drood* (1870), descrie bârlogul victorian de opiu ca fiind «cea mai meschină și mai apropiată dintre camerele mici».

Atitudinile față de consumul de opiu ca activitate profană au fost tot mai mult influențate de un discurs orientalist despre cultura chineză ca sursă poluantă a dependenței în societățile occidentale:

Prin perdeaua zdrențuită a ferestrei, lumina zilei timpurii fură dintr-o curte mizerabilă. El stă întins, îmbrăcat, pe un pat mare și nepotrivit, pe un pat care a cedat sub greutatea lui. Întinși, de asemenea îmbrăcați și de asemenea de-a lungul patului, sunt un chinez, un lacheu și o femeie hâdă. Primii doi sunt adormiți sau stupefiați; ultima suflă într-un fel de pipă, pentru a o aprinde. În timp ce ea suflă și, umbrind-o cu mâna ei slabă, își concentrează scânteia roșie de lumină, aceasta servește, în dimineața întunecată, drept lampă pentru a-i arăta ce vede din ea. „Altul?", spune această femeie, într-o șoaptă tânguitoare și zăngănitoare. „Ai alta?"

În America de la sfârșitul secolului al XIX-lea, aceleași preocupări erau frecvent discutate. De exemplu, Harry Hubbell Kane, un medic din New York, a afirmat în 1881, într-un studiu pe larg

citit despre dependența de opiu, că „preoțimea chineză este dependentă de pipă .... Pistolul de opiu' [*yen tsiang*] este Dumnezeul lor, iar extractul de opiu este raiul lor”. Comentând o vizită în «cartierul chinezesc» din New York, el le spune cititorilor săi că «străzile sunt murdare și înțesate de chinezi, malaezieni, metiși și populație de case mixte». Intrând într-una dintre aceste clădiri, el a observat că „întregul loc era plin de mirosul drogului”. El continuă: „Formele culcate, fețele liniștite pe jumătate luminate de micile lămpi de opiu, conversația moderată, sfârâitul și bubuitul pipelor, ne-au impresionat cu uimire și au sugerat ceva straniu”. Aici, în inima cartierului chinezesc, „majoritatea americanilor fumează și ... pot fi găsiți aici după-amiaza, noaptea și până a doua zi dimineața devreme”. Acest discurs orientalist care leagă substanțele psihoactive de Orient este, vom vedea, o caracteristică omniprezentă a culturii înalte occidentale și a avut o influență formativă asupra interpretării stărilor mistice.

Deși opiul era din ce în ce mai recunoscut ca fiind periculos și deși consecințele dependenței erau adesea sordide, numeroase minți privilegiate și creative au fost expuse efectelor sale eterice în cursul secolului al XIX-lea. Elizabeth Barrett-Browning, Lord Byron, Wilkie Collins, George Crabbe, John Keats, Walter Scott, Percy Bysshe Shelley, Francis Thompson și William Wordsworth au experimentat cu toții drogul. Deși unii critici literari, precum G. K. Chesterton, au pus la îndoială relatările din secolul al XIX-lea cu privire la puterea vizionară a opiului, majoritatea ar accepta acum că, deşi nu are puterea halucinantă a acelor substanţe identificate de obicei ca „psihedelice”, opiul are capacitatea de a induce „manifestări sau revelaţii ale unor puteri şi stări mentale care nu sunt experimentate în mod obişnuit. După cum însuși Coleridge a spus despre poemul său „Kubla Khan”, acesta a fost „compus într-un fel de reverie provocată de două boabe de opiu”. Deși drogul a degradat, fără îndoială, însăși capacitatea de a gândi, nu există nicio îndoială că i-a impresionat pe cei care îl consumau în mod regulat. Cum ar fi putut să nu o facă?

Arta de a visa

„Este evident”, notează Marcus Boon, ”că mulți cercetători ai istoriei literare preferă să creadă că asocierea dintre narcotice și scriitori nu merge mai departe de De Quincey. Pentru ei, eroii Iluminismului și ai epocilor anterioare există într-o zonă a literaturii și a culturii legată de droguri, care a fost coruptă de sosirea romanticilor". Este evident că nu este așa, după cum arată clar istoriile și antologiile despre consumul de droguri. Drogurile și dependența, la fel ca religia, sunt - din motive similare - împletite în țesătura culturii umane. Acestea fiind spuse, ceva s-a schimbat odată cu publicarea relatării senzaționale a lui Dc Quincey despre relația sa ezoterică și tulbure cu opiul. Pentru prima dată în istoria literaturii engleze, cititorii au avut în față o carte dedicată în întregime consumului recreațional al unui drog psihodisleptic. De Quincey nu scria, desigur, în vid. Oricât de inovatoare ar fi fost *Confesiunile*, aceasta era profund îndatorată mediului romantic mai larg, care, vom vedea, a introdus o mare parte din ceea ce a devenit de atunci central pentru istoria gândirii psihedelice.

Așa cum am arătat mai sus, în nota sa introductivă la „Kubla Khan”, Coleridge notează că poemul i-a fost revelat în timpul unei viziuni inspirate de opiu.

> *În vara anului 1797, autorul, pe atunci bolnav de sănătate, s-a retras într-o fermă singuratică între Porlock și Linton, la granițele Exmoor dintre Somerset și Devonshire. Ca urmare a unei ușoare indispoziții, i se prescrisese un* ***anodyne*** *[opiu], ale cărui efecte l-au făcut să adoarmă pe scaun în momentul în care citea următoarea frază sau cuvinte de aceeași substanță în „Purchass Pilgrimage”: „Aici, Khanul Kubla a poruncit să fie construit un palat și o grădină măreață. Și astfel, zece mile de pământ fertil au fost împrejmuite cu un zid”. Autorul a continuat timp de aproximativ trei ore într-un somn profund, cel puțin al simțurilor exterioare, timp în care are cea mai vie convingere că nu ar fi putut compune mai puțin de două până la trei sute de rânduri; dacă acest lucru poate fi într-adevăr numit compoziție în care toate imaginile s-au ridicat în fața lui ca lucruri, cu o producție paralelă a expresiilor corespunzătoare, fără nicio senzație sau conștiință a*

efortului. Când s-a trezit, i s-a părut că își amintește clar totul și, luându-și stiloul, cerneala și hârtia, a scris instantaneu și cu nerăbdare rândurile care sunt păstrate aici.

Din nefericire, scrisul său a fost întrerupt „de o persoană cu afaceri din Porlock", care „l-a reținut ... mai mult de o oră". Această intruziune avea să se dovedească în detrimentul proiectului. La întoarcerea în camera sa, el a constatat că „deși încă mai păstra o amintire vagă și neclară a scopului general al viziunii, totuși, cu excepția a opt sau zece linii și imagini împrăștiate, toate celelalte dispăruseră precum imaginile de pe suprafața unui râu în care a fost aruncată o piatră". Această relatare (indiferent dacă este sau nu fictivă) este interesantă deoarece susține că relatează o poveste de primă mână a unui poem compus ca rezultat direct al unui „vis cu opiu".

Oricum am înțelege compoziția lui „Kubla Khan", cu siguranță că tânărul Coleridge, înainte de a deveni dependent, era fascinat de potențialul vizionar al drogului. După cum a comentat într-o scrisoare către fratele său în 1798, „Laudanum mi-a dat odihnă, nu somn: dar cred că tu știi cât de divină este această odihnă, ce loc încântător, un loc verde cu fântână, flori și copaci în inima vervă a unui deșert de nisipuri". Folosirea cuvântului „odihnă" aici este semnificativă, prin faptul că identifică, așa cum discută Alethea Hayter în studiul său important despre romantism și consumul de opiu, „starea euforică care se instalează destul de curând după administrarea unei doze de opiu în stadiul incipient al dependenței, și care este o stare de veghe". Ea remarcă faptul că, în timp ce mulți dependenți se vor bucura pur și simplu de această fază ca de o eliberare binevenită de anxietate, în imaginația romantică a lui Coleridge, „ea a produs o viziune de o frumusețe paradisiacă". Acesta este motivul pentru care persoana din Porlocks care bate la ușă a fost atât de nedorită pentru un bărbat care încerca cu disperare să își transpună pe hârtie amintirile din paradis. După ce a călătorit departe în visele sale, către un peisaj din altă lume. Oriental, dincolo de grijile cotidiene, această persoană din Porlock îi cerea acum să se întoarcă și să-i acorde atenția cu privire la o chestiune banală de afaceri. Acest contrast gnostic între lumea cotidiană și lumea fermecată indusă de substanțele psihoactive este o temă comună în gândirea psihedelică.

Discutând despre această intruziune, Coleridge exprimă un sentiment tipic romantic-gnostic al profanării lumii fermecate a minții creatoare prin pătrunderea banalității vieții cotidiene. Treburile cotidiene erau o amenințare persistentă la adresa inspirației, revelației și geniului creator. Acest lucru face ca contrastul dintre visele inspirate și eterice ale opiului și intruziunea mondenă a persoanei prozaice din Porlock să fie destul de crud. După cum remarcă David Perkins, „Motivul drogării este ... parte a mitului simbolist al poetului ... Faptul că omul din Porlock vine în interes de serviciu este, de asemenea, tipic pentru etosul simbolist, în care viața obișnuită și «afacerile» erau văzute ca fiind antitetice poeziei".

Interesant este faptul că acest contrast romantic-gnostic între lumea viselor și lumea cotidiană informează celebrul eseu al lui De Quincey „Despre bătaia la poartă în Macbeth" (1813), deși este examinat printr-o lentilă mai întunecată. Eseul - în esență o discuție despre psihologia violenței - provine din fascinația sa morbidă și de lungă durată față de criminalul în serie John Williams, despre care se crede că a comis șapte crime într-o perioadă de douăsprezece zile în 1811 în East End-ul Londrei: crimele de pe Ratcliff Highway. Această serie macabră de evenimente, care au avut loc în case de familie, devine o lentilă prin care De Quincey examinează uciderea lui Duncan de către Macbeth. El sugerează că în mintea criminalului există o transcendență a mundanului, un transfer de la o formă de conștiință la alta. Există:

> *o retragere a inimii umane și intrarea unei inimi diabolice . . . O altă lume a pășit înăuntru; și ucigașii sunt scoși din regiunea lucrurilor umane, a scopurilor umane, a dorințelor umane, sunt transfigurați. Pentru ca o lume nouă să poată intra, această lume trebuie să dispară pentru o vreme. Ucigașii și crima trebuie să fie izolați - separați printr-o prăpastie incomensurabilă de fluxul și succesiunea obișnuită a afacerilor umane - blocați și sechestrați într-o nișă adâncă: trebuie să ne dăm seama că lumea vieții obișnuite este brusc oprită - adormită - zdruncinată - zdruncinată într-un armistițiu înfricoșător: timpul trebuie*

anihilat; relația cu lucrurile exterioare trebuie abolită; și totul trebuie să treacă în sine retras într-o sincopă profundă și într-o suspendare a pasiunilor pământești.

Acestea sunt intuițiile unui consumator de opiu - unul care a experimentat o transcendență a lumii cotidiene, unul care a fost scos din regiunea lucrurilor umane, a scopurilor umane, a dorințelor umane. Așa cum Charles Baudelaire - care a fost profund influențat de De Quincey și a tradus *Confesiunile* în franceză - a spus câteva decenii mai târziu: „Spațiul este extins de opiu; opiul conferă o semnificație magică fiecărei nuanțe și dă o rezonanță mai semnificativă fiecărui sunet. Uneori peisajele se deschid și dezvăluie orizonturi magnifice, deal sau lumină și culoare, unde, strălucind în ploaia aurie a soarelui, orașe orientale și clădiri diverse apar în ceața îndepărtată". Bucuria celestă de a transcende existența temporală întrupată este distilată frumos de Jean Cocteau: „Tot ceea ce se face în viață, chiar și dragostea, se întâmplă într-un tren expres care se îndreaptă spre moarte. A fuma opiu înseamnă a coborî din tren în timp ce acesta încă se deplasează. La fel cum „persoana din Porlock" a bătut la ușa lui Coleridge pentru a discuta „afaceri", întrerupându-i astfel, fără să vrea, reflecția asupra sferei cerești în care opiul îl dusese, la fel și bătaia la poartă care l-a speriat pe Macbeth a provocat o întoarcere din întuneric la treburile prozaice ale vieții de zi cu zi:

Lumea întunericului dispare ca un spectacol în nori: ciocănitul la poartă este auzit; și face cunoscut în mod audibil faptul că reacția a început: umanul și-a făcut refluxul asupra diabolicului: pulsurile vieții încep să bată din nou; și restabilirea evenimentelor din lumea în care trăim ne face mai întâi profund sensibili la parantezele îngrozitoare care le-au suspendat.

Acest lucru ne aduce direct la semnificația eterică, spirituală și filosofică acordată viselor în romantism. După cum a susținut Hayter, „toți scriitorii romantici credeau că există o legătură puternică între vise și procesele de creație literară. Teoria viselor, visele ca surse, visele ca tehnică, erau importante pentru ei, iar ei își valorizau și foloseau propriile vise". În această perioadă, unii dintre cei care se mișcau în cercurile romantice, inclusiv oameni de știință precum Thomas Beddocs și Humphry Davy, țineau jurnale de vise pentru a-și analiza visele și a aplica ceea ce se putea învăța în viața de zi cu zi. Pe de o parte, visele erau, după cum comentează Perkins, „o evadare din realism, din forma prestabilită, din secvența ordonată și din responsabilitatea rațională și etică și erau astfel investite cu misterul și minunea regăsite și în miturile primitive, tâlcurile populare și basmice și romanele medievale". Pe de altă parte, nu numai că se credea că sunt capabile să dezvăluie emoțiile noastre secrete, dar puteau chiar „să apară dintr-o realitate mai profundă decât realitatea obișnuită sau să exprime o minte din noi care este mai profundă și mai conștientă decât mintea conștientă; visele se puteau ridica din ființa noastră lăuntrică unde suntem una cu toate".

Hayter a identificat în mod util trei doctrine romantice principale privind visele, care pot fi urmărite până în istoria modernă a gnozei psihedelice: visele reprezintă o revelație a realității; visele pot forma și influența viața de veghe; și procesul de visare poate fi interpretat ca o paralelă și un model al procesului de creație poetică". În primul rând, așa cum reiese din frustrarea lui Coleridge cu privire la persoana din Porlock, pentru romantici „viața viselor, mai degrabă decât lumea de zi cu zi, era tărâmul iluminării". Altfel spus, visele sunt o altă modalitate de acces la gnoza inefabilă. Hayter continuă: „Acolo, ochii cuiva, întunecați de ceața vieții obișnuite de veghe, puteau fi purificați de lumina de dincolo, din sursele cele mai intime ale realității esențiale, și de acolo se puteau readuce în lumea de veghe percepțiile restaurate ale copilăriei și se putea restabili o relație corectă cu natura și cu ceilalți oameni". În al doilea rând, dacă prima doctrină este acceptată, atunci visele pot fi înțelese ca instrumente educative, oferind o perspectivă asupra naturii lumii cotidiene și a sinelui. Prin urmare, trebuie să li se permită să modifice relația noastră cu lumea. Impactul unui vis ar trebui cultivat pentru a extinde orizonturile și a transforma comportamentul. În cele din urmă, deoarece în vise există, ca și în stările mistice, o lipsă de acțiune, visătorul este doar un observator pasiv al puterii creatoare a imaginației sale. Ideile prind contur, gândurile se formează, iar viziunile

se manifestă. În visele lor, poeții erau capabili să studieze formarea imaginilor. Ei puteau „auzi propoziții și versuri de poezie împrăștiate, uneori aspre și ciripitoare ca vocea unui ventriloc, care erau sunetul minții care se juca cu cuvintele, așa cum o orchestră care se acordează se joacă cu notele. Cât de ciudate, și aparent lipsite de poezie, sunt unele dintre propozițiile pe care scriitorii le-au auzit în vise și halucinații". Din nou, acest lucru este fundamental gnostic.

Prin urmare, nu este de mirare că puterea opiului a fost rapid legată în mintea romantică de procesele de visare. Într-adevăr, atunci când Friedrich Sertürner a izolat pentru prima dată morfina, opiatul popular, în 1804, i-a dat numele lui Morfeu - zeul grec al somnului și al viselor. Și nu este surprinzător faptul că De Quincey a scris *Confesiunile* pentru „a dezvălui ceva din măreția care aparține potențial viselor umane". Această dorință romantică de a induce stări de vis poate fi identificată drept geneza gnozei psihedelice moderne. De exemplu, mai târziu în secol, Edward Bulwer Lytton, idiosincraticul poet, dramaturg, politician, ocultist și autor de bestseller englez, a discutat cu Wilkie Collins despre modul în care opiul era capabil să inducă stări în timpul cărora primea inspirație pentru romanele sale oculte. Potrivit lui Collins, el a mărturisit că romanul său *A Strange Story* (1861) - un roman ocult care l-a influențat pe Bram Stokers în *Dracula* - a fost efectiv rezultatul unei intoxicații cu laudanum. În romanul său rosicrucian *Zanoni* (1841), el declară că există o stare alterată, care „nu este somn... nu este delir", ci „starea de veghe în vis pe care opiul o induce uneori".

Consumatorul englez de opiu

La fel ca mulți dintre consumatorii de opiu din secolul al XIX-lea, De Quincey și-a început călătoria în spațiul interior indusă de opiu în timp ce căuta o ameliorare a unei afecțiuni. Prima sa utilizare a fost la Londra, în 1804, în timpul unui atac de nevralgie: „M-am trezit cu dureri reumatice atroce la nivelul capului și al feței, de care nu am avut aproape nicio pauză timp de aproximativ douăzeci de zile. În a douăzeci și una zi, cred că era o duminică, am ieșit pe stradă, mai degrabă pentru a fugi, dacă era posibil, de chinurile mele, decât cu un scop anume. Din întâmplare, am întâlnit o cunoștință din facultate care mi-a recomandat opiul". Deși în acel moment era pur și simplu interesat de proprietățile analgezice ale acestuia, el era conștient și de reputația sa ezoterică: „Auzisem de el așa cum auzisem de *mană* sau de *ambrozie*" - prima fiind «pâinea din cer» oferită în mod miraculos israeliților în călătoria lor prin deșert către Țara Promisă (Exodul 16:1-36; *Numeri* 11:1-19), iar cea de-a doua fiind mâncarea care conferă nemurirea din mitologia greacă. Această percepție inițială a opiului a avut o influență formativă asupra interpretării sale ulterioare a semnificației sale. Într-adevăr, el a acordat imediat „o importanță mistică ... celei mai mici circumstanțe legate de loc și de timp, precum și de omul (dacă om a fost) care mi-a deschis pentru prima dată Paradisul mâncătorilor de opiu". Ca în multe alte relatări de conversie și descrieri ale transcendenței psihedelice, el face un punct de contrast între frumusețea celestă a momentului și banalitatea contextului. Splendoarea opiului este descoperită într-o duminică după-amiază mohorâtă și umedă. În drumul său spre casă, pe Oxford Street, a observat „un magazin de droguri". Farmacistul - un slujitor inconștient al plăcerilor cerești! - ca și cum ar fi simpatizat cu duminica ploioasă, părea plictisit și prost, așa cum ar trebui să arate orice farmacist muritor într-o duminică". Cu toate acestea, pentru De Quincey, ca o ființă angelică în formă umană, acest distribuitor de remedii era mult mai mult decât părea imediat:

> *Când i-am cerut tinctură de opiu, mi-a dat-o așa cum ar fi făcut orice om și, în plus, din șilingul meu, mi-a returnat ceea ce păreau a fi jumătăți de penny de cupru adevărate, scoase dintr-un sertar de lemn adevărat. Cu toate acestea, în ciuda unor astfel de semne de umanitate, el a existat de atunci în mintea mea ca viziunea beatifică a unui farmacist nemuritor, trimis pe pământ cu o misiune specială pentru mine. Și faptul că, atunci când am venit la Londra, l-am căutat ... și nu l-am găsit mi-a confirmat acest mod de a-l considera: astfel, mie, care nu-i cunoșteam numele (dacă într-adevăr avea unul), mi s-a părut mai degrabă că a dispărut de pe Oxford-street decât că a plecat în mod fizic. Cititorul poate*

alege să se gândească la el ca fiind, probabil, nu mai mult decât un farmacist sublunar: s-ar putea să fie așa: dar credința mea este mai bună: Eu cred că el a dispărut, sau s-a evaporat. Așa că, fără să vreau, aș lega orice amintire muritoare de ora, locul și creatura care m-au familiarizat pentru prima dată cu drogul ceresc.

Efectele opiului erau atât de puternice, încât distribuitorul său nu putea fi considerat decât în termeni mitici, ca unul care aduce pâine din cer.

Experiența inițială a lui De Quincey cu opiul se conformează în mare măsură discuției lui William James despre convertire. În centrul înțelegerii lui James a acestei puternice experiențe religioase se află noțiunea de „atenție". Argumentul său este că unitatea de bază a vieții mentale ar trebui să fie concepută în termenii unui „câmp", în centrul căruia se află un anumit loc al atenției - „centrul obișnuit al... energiei personale". Ideile care nu interesează în mod deosebit un individ sunt situate la periferia câmpului mental al acestuia. De aceea, spune James, „este foarte important pentru un om ca un set de idei sau altul să fie centrul energiei sale; și este foarte important, în ceea ce privește orice set de idei pe care le posedă, dacă acestea devin centrale sau rămân periferice în el". În consecință, „a spune că un om este convertit înseamnă, în acești termeni, că ideile religioase, anterior periferice în conștiința sa, ocupă acum un loc central și că scopurile religioase formează centrul obișnuit al energiei sale". Deși s-a discutat mult despre experiențele de convertire după James, ideea de aici este pur și simplu că De Quincey oferă o relatare a experienței sale inițiale cu opiul în termeni care se suprapun semnificativ cu cei ai convertitului lui James. Deși auzise despre calitățile ambroziace ale opiului, nu le analizase până atunci în profunzime. Cu toate acestea, odată ce a luat drogul și a experimentat *gnoza*, aceasta a ocupat imediat centrul câmpului său mental. Acum știa ce înseamnă, după cum spunea James, „să fii convertit, să fii regenerat, să primești harul, să experimentezi religia". Contururile generale ale descrierii experienței sale inițiale cu opiul diferă puțin de cele ale oricărei alte relatări despre convertire. El trece de la ignoranță la iluminare, de la o stare mizerabilă la una de bucurie profundă. Acel eveniment a schimbat totul.

Nu am pierdut nicio clipă în a lua cantitatea prescrisă. Eram neapărat ignorant în ceea ce privește întreaga artă și misterul consumului de opiu: și, ceea ce am luat, am luat în ciuda tuturor dezavantajelor. Dar am luat: - și într-o oră, oh! Ceruri! ce revulsie! ce răscolire, din adâncurile sale cele mai joase, a spiritului interior! ce apocalipsă a lumii din mine! Faptul că durerile mele dispăruseră, era acum un fleac în ochii mei: acest efect negativ a fost înghițit în imensitatea acelor efecte pozitive care se deschiseseră în fața mea - în abisul bucuriei divine revelat astfel brusc. Aici era un panaceu - un ***φααρμακον νήπεθες*** *(medicament pentru sugari) pentru toate necazurile umane - aici era secretul fericirii, despre care filosofii s-au certat atâtea veacuri*.

Mâncătorul de opiu, a declarat el, „simte că partea divină a naturii sale este primordială; cu alte cuvinte, afecțiunile morale sunt într-o stare de seninătate fără nori; și în ansamblu există marea lumină a intelectului maiestuos". Aceasta, spune entuziastul convertit la gnoza psihedelică, „este doctrina bisericii adevărate cu privire la opiu: biserică din care mă recunosc a fi singurul membru - alfa și omega".

Inevitabil, amintirea experienței de convertire a lui De Quincey a început să se estompeze. Deși la început a reușit să își modereze participarea la biserica opiului, sacramentul acesteia și-a sporit treptat influența asupra sa, devenind în cele din urmă „un tiran". „Cititorul este conștient de faptul că opiul încetase de mult să își întemeieze imperiul asupra vrăjilor de plăcere; numai prin torturile legate de încercarea de a se abjura de el, își menținea stăpânirea". Inițial, el a reușit să își limiteze consumul la o dată la trei săptămâni. Cu toate acestea, curând a constatat că, deși putea renunța la drog pentru perioade scurte, de obicei nu putea trece printr-o zi fără cel puțin 300 de picături de laudanum. Într-adevăr, în perioadele în care era stresat sau căuta asistența creativă pe care era convins că opiul i-o poate oferi, acest lucru escalada la 480 de boabe de opiu sau 11 000 de picături de laudanum zilnic.

Relatarea sa despre introducerea și relația sa ulterioară cu drogul, *Confessions of an English Opium-Eater*, a apărut inițial în *London Magazine* în 1811. A devenit rapid un cult clasic. Unii cititori, desigur, cum ar fi Thomas Carlyle, au fost scandalizați de relatarea sa despre consumul recreațional de opiu: „Mai bine, de o mie de ori mai bine, să mori decât să ai de-a face cu un astfel de drog al diavolilor!”. Dar, după cum spune Robert Morrison, «pentru zeci de alți cititori, relatarea experienței lui De Quincey a fost aproape la fel de seducătoare ca drogul în sine, iar *Confesiunile* sale au fost îmbrățișate ca o invitație la experimentare». Într-adevăr, în 1813, «un medic a raportat o creștere alarmantă a numărului de oameni care mureau din cauza unei supradoze de opiu, ca urmare a unei mici cărți care a fost publicată de un om de literatură». Hayter a atras, de asemenea, atenția asupra influenței sale: „Oricine a citit multe istorii de cazuri medicale ale dependenților de opiu, în secolul al XIX-lea și chiar până astăzi [1968], întâlnește în mod constant referiri la De Quincey ca fiind cel care a stârnit pentru prima dată curiozitatea dependenților față de opiu. Francis Thompson și poate Branwell Brontë au fost inspirați să încerce opiul de opera lui De Quincey; la fel au fost mai mulți americani, precum William Blair și Walter Cotton. Nervos, dar nu descurajat de astfel de rapoarte, De Quincey și-a urmat „cărticica” cu încă două eseuri care explorau dependența de opiu, „*Suspiria de Profundis*” („Suspinele din adâncuri”, 1845) și „*The English Mail Coach*” (1849; inițial se intenționa să facă parte din „*Suspiria*”). Împreună, ele oferă o relatare agonizant de lucidă a, după cum spunea el, „plăcerii și durerilor” dependenței de opiu.

În special, după cum am văzut, romanticul de la începutul secolului al XIX-lea era fascinat de capacitatea opiului de „a ajuta facultatea de a visa”. Nu numai că De Quincey descrie elocvent înălțimile amețitoare care puteau fi atinse cu opiu, dar este la fel de elocvent și în analiza capacității drogurilor de a-l trage în adâncurile întunecate ale psihicului său, forțându-l să se confrunte cu amintiri reprimate ale unor evenimente traumatice: „Unele lucruri care se scufundaseră în uitare totală, altele care își pierduseră puterea vizionară - toate se ridică din praf ca niște fantome sângeroase: câmpul luptelor noastre pământești, care ar fi trebuit să se așeze în pace, este plin de viață cu oștiri de învieri. Există ceva fundamental psihanalitic în această interpretare a viselor cu opiu. El îi cere cititorului, după cum spune Joel Faflak, „nu mai puțin decât să-l urmeze [pe el] în inconștient”. Tipic fascinației romantice pentru puterea memoriei și a imaginației, în „*Suspiria de Profundis*” și „*The English Mail Coach*”, el este transportat înapoi în copilărie și, în special, la unul dintre cele mai tulburătoare și formatoare evenimente din viața sa: pierderea, la vârsta de șase ani, a surorii sale mult iubite, Elizabeth. Opiumul i-a facilitat chiar o conversație cu tânărul De Quincey: „Au trecut mulți ani de atunci; iar tu erai un mic ignorant pe atunci, abia depășind vârsta de șase ani .... Dar inima ta era mai adâncă decât Dunărea; și, cum era dragostea ta, așa era și durerea ta. Au trecut mulți ani de când acel întuneric s-a așezat pe capul tău; multe veri, multe ierni; și totuși umbrele lui încă se rotesc în jurul tău la intervale de timp”. Într-adevăr, unele aspecte ale lucrării sale despre opiu și memorie pot fi citite ca o relatare mistică a trecerii sale printr-o „noapte întunecată a sufletului”, o îmbrățișare a deznădejdii sau a ceea ce Martin Heidegger a numit „disponibilitatea pentru anxietate”. Cu alte cuvinte, deși sunt evident tulburătoare, experiențele de transcendență ale lui De Quinccy au ceva cathartic și izbăvitor. Opiumul, cu capacitatea sa deosebită de a stimula imaginația și de a dezactiva voința, l-a forțat să urmărească acele amintiri reprimate care îi bântuiau viața de zi cu zi.

> *Cele mai mici scene ale copilăriei sau scenele uitate din anii de mai târziu erau adesea reînviate: Nu se poate spune că mi le amintesc; pentru că dacă mi s-ar fi povestit despre ele când m-am trezit, nu aș fi putut să le recunosc ca părți ale experienței mele trecute. Dar așezate așa cum erau în fața mea, în vise ca intuiții, și îmbrăcate în toate circumstanțele lor evanescente și sentimentele care le însoțeau, le recunoșteam instantaneu*.

Într-adevăr, ca mulți asceți, el a acceptat durerea pe care i-o provocau visele cu opiu. După cum își amintește fiica sa, Florence: „Era un fapt acceptat printre noi că, atunci când era saturat de opiu, era capabil să se convingă, și era încântat să se convingă (emoția terorii era o adevărată plăcere pentru el), că era urmărit de dușmani întunecați și misterioși”.

De un interes deosebit este o entitate enigmatică pe care el o numeşte „interpretul întunecat”: „un intrus în visele mele”. Ghidându-l în călătoria sa interioară şi ajutându-l să înţeleagă semnificaţia viziunilor sale, această figură spectrală este o manifestare ambiguă. Pe de o parte, De Quincey este conştient că nu este o fiinţă exogenă cu o existenţă independentă, ci mai degrabă „un simplu reflex al naturii mele interioare” - o proiecţie a inconştientului său. Pe de altă parte, există momente în care pare să acţioneze în moduri care sugerează că este de fapt în posesia propriei sale voinţe: „Interpretul se abate uneori de pe orbita mea şi se amestecă puţin cu naturi străine. În aceste cazuri, nu-l cunosc întotdeauna ca pe propriul meu *parhelion*"[4]. Cu alte cuvinte, răsărind din adâncul inconştientului lui De Quincey, *Interpretul Întunecat* nu numai că pare să-l cunoască mai bine decât se cunoaşte el însuşi, dar pare, de asemenea, să se manifeste ca o entitate independentă.

> *Ceea ce spune el, în general, nu este decât ceea ce am spus eu la lumina zilei şi într-o meditaţie suficient de profundă pentru a se grava în inima mea. Dar uneori, după cum i se schimbă faţa, i se schimbă şi cuvintele; şi ele nu par întotdeauna aşa cum le-am folosit, sau cum le-aş putea folosi. Nimeni nu poate explica toate lucrurile care apar în vise. În general, eu cred că el este un reprezentant fidel al meu; dar uneori este supus acţiunii zeului Phantasus, care domneşte în vise*.

Noţiunea de ghizi care se manifestă în mintea halucinantă nu este una neobişnuită în istoria psihedelicilor. După cum vom vedea în special în capitolul 8, există numeroase relatări ale întâlnirilor cu „ghizi sau învăţători din realitatea nonordinară” care fie dezvăluie informaţii noi, fie ajută într-un proces de interpretare. Deşi mulţi utilizatori ar gândi, în ultimă instanţă, despre astfel de învăţători în termeni nu foarte diferiţi de înţelegerea lui De Quincey despre *interpretul întunecat*, alţii îi investesc cu independenţă completă ca agenţi exogeni. „Faptul că fiinţele umane aud vocile paranormale ale „altora” în anumite circumstanţe a fost bine stabilit de milenii”, spune Jim De Korne în ghidul său popular de utilizare a plantelor psihotrope. „Şamanismul psihedelic a atribuit în mod tradiţional aceste voci interioare „învăţătorilor” care locuiesc în substanţele însele”. El notează că „întrebarea evidentă este: plantele halucinogene întruchipează, de fapt, entităţi' sau evocă aspecte ale psihicului inconştient care se prezintă sub această înfăţişare?”[5] Pentru De Quincey, în ultimă instanţă, oricât de enigmatice ar fi, aceste tovarăşe de călătorie de-a lungul şoselelor şi drumurilor din ţara opiului „nu îţi spun nimic absolut nou”. Mai degrabă, ei pur şi simplu „îţi reamintesc propriile gânduri ascunse pentru o clipă sau dezvoltate imperfect”. Acestea fiind spuse, „nimeni să nu creadă că este o bagatelă. Maşinăria pentru visare plantată în creierul uman nu a fost plantată degeaba". După cum am văzut, în acord cu teoriile romantic-gnostice ale visării şi imaginaţiei, *interpretul întunecat* şi spaţiul interior sunt importante din punct de vedere spiritual şi filosofic pentru De Quincey.

Este, de asemenea, demn de remarcat faptul că imaginaţia a fost semnificativă, fiind înrădăcinată într-o anumită concepţie romantică a individului. După cum a afirmat Lilian Furst, „la fel cum individul este pivotul universului romantic, în interiorul individului punctul central este imaginaţia, puterea sa de a percepe şi recrea lumea în conformitate cu propria sa viziune interioară .... În teologie, această înţelegere gnostică a unităţii sinelui cu fundamentul divin al fiinţei a fost experimentată prin intuiţie, sentiment şi imaginaţie. În consecinţă, „religia adevărată” nu era înţeleasă în termeni de instituţii, tradiţii şi doctrine, ci, aşa cum Friedrich Schleiermacher a definit-o în mod celebru, ca „un simţ şi un gust pentru infinit”. Religia este, a explicat el (într-un mod foarte asemănător cu descrierea lui James a stărilor mistice), „considerată pur în sine, nici o cunoaştere, nici o acţiune, ci o modificare a sentimentului sau a conştiinţei de sine imediate”. Aşa cum am menţionat anterior, tocmai acest tip de experienţă este cel pe care îl putem înţelege în termeni de gnoză. De asemenea, William Blake a putut insista asupra faptului că „lumea imaginaţiei este lumea

---

4 Soare simulat, halo.

5 Jim DeKorne, *Psychedelic Shamanism: The Cultivation, Preparation, and Shamanic Use of Psychotropic Plants,* a doua ed. (Berkeley: North Atlantic Books, 2.011), 74.

Eternității; este sânul divin în care vom merge după moartea corpului vegetal. Această lume a imaginației este Infinită și Eternă, în timp ce lumea Generației, sau a Vegetației, este Finită și temporală". Pentru a repeta declarația gnostică a lui De Quincey: „Nimeni să nu creadă că [spațiul interior] este un fleac. Mașinăria pentru visare plantată în creierul uman nu a fost plantată degeaba".

Nu trebuie să pierdem timp cu excavarea fundamentelor filosofice ale acestor afirmații sugestive, deoarece scopul aici este doar de a atrage atenția asupra semnificației lumii interioare pentru romantism și, în cazul lui De Qiuncey, asupra semnificației opiului pentru accesul la această lume. Facultatea de a visa, spune el, care este foarte bine ajutată de opiu, „este singurul mare tub prin care omul comunică cu umbra. Iar organul visător ... forțează infinitul în camerele creierului uman și aruncă reflecții întunecate din eternități inferioare vieții pe oglinzile minții adormite". Deși recunoaște că o serie de «agenții pur fizice pot ajuta și ajută facultatea de a visa aproape preistoric», inclusiv «exercițiile intense», opiul este «dincolo de toate celelalte» cel mai efectiv. Într-adevăr, *Confesiunile* au fost scrise nu numai cu scopul de a „expune această putere specifică a opiului asupra facultății de a visa, ci mult mai mult cu scopul de a expune facultatea însăși". Acesta este motivul pentru care „opiul este adevăratul erou al poveștii; și centrul legitim pe care se învârte interesul". Pentru că dacă cineva l-ar întreba despre aparenta sa capacitate „de a visa mai splendid decât alții", răspunsul său ar fi simplu: „Pentru că am luat cantități excesive de opiu".

Iată, așadar, de ce De Qiuncey ar trebui considerat părintele misticismului psihedelic modern. După cum spune M.H. Abrams, „el a văzut nu numai un sanctuar, ci și o nouă sferă deschisă imaginației sale în splendorile incandescente pe care le-a construit «pe sânul întunericului, din imaginile fantastice ale creierului»". Prefigurând reflecțiile lui James asupra stărilor modificate de conștiință, precum și pe cele ale unor scriitori ulteriori, precum Huxley și Leary, el a înțeles drogul în termenii unei tehnologii pentru despărțirea „vălului dintre conștiința noastră prezentă și inscripțiile secrete de pe minte". Privind în acest fel, el a fost capabil să:

> *intre într-o lume nouă, la fel de diferită de aceasta precum poate fi Marte; și una pe care muritorii obișnuiți, împiedicați de concepțiile terestre, nu o pot înțelege niciodată, prin simpla descriere. Este o lume a experienței întortocheate, rafinate, senzoriale și intelectuale; a „muzicii ca un parfum" și a „luminii dulci, aurii, cu mirosuri audibile rafinate", unde culoarea este o simfonie și unde se poate auzi mersul unei insecte pe sol, zvâcnirea unei flori. Mai presus de toate, în acest tărâm fermecat, omul este eliberat în sfârșit de acele legături meschine asupra cărora insistă Kant: spațiul și timpul. Spațiul este amplificat în asemenea proporții încât . . . „infinit" este singurul cuvânt adecvat pentru a-l cuprinde. Și mai izbitor, omul scapă în cele din urmă de viața trecătoare, deplânsă de poeți din timpuri imemoriale, și se apropie de nemurire cât de mult poate în această lume; pentru că el experimentează, aproape literalmente, eternitatea*.

„Cu alte cuvinte, în opera lui De Quincey există dovezi abundente ale căutării romantice a unei experiențe care nu este îngrădită de constrângerile spațiului și timpului. Pe măsură ce drogul s-a răspândit, viziunea romantic-gnostică a fost realizată:

> *Clădiri, peisaje etc. au fost expuse în proporții atât de vaste încât ochiul fizic nu este în stare să le primească. Spațiul s-a umflat și a fost amplificat până la o infinitate de nedescris .... Uneori mi s-a părut că am trăit 70-100 de ani într-o singură noapte; ba chiar, uneori am avut sentimente reprezentative pentru un mileniu petrecut în acest timp sau, oricum, de o durată mult peste limitele oricărei experiențe umane*.

Visul cu opiu i-a permis să reflecteze asupra lumii și în special asupra propriei sale istorii sub *specie aeternitatis*. Cu ajutorul divin al opiului, nu numai că i-a fost permis „într-o clipă" să își vadă „întreaga viață" desfășurată în fața sa, dar a avut timp să o analizeze „în cele mai mici incidente". Mai mult, este important să înțelegem că »acest tărâm fantastic nu este umbra fugară a unui vis obișnuit, ci este o realitate aproape la fel de vie ca experiența reală. Faptul important și

aproape neglijat este că, în „fântâna memoriei”, fragmentele acestui ținut ocupă un loc la fel de legitim ca orice amintire din viață«.

Opiumul și Orientul: Frică și fascinație

Imaginea macului ca produs al unui Orient decadent a fost, am văzut, una din ce în ce mai frecventă în secolul al XIX-lea. Într-adevăr, până în secolul al XX-lea, Chesterton a putut afirma că „nimeni care cunoaşte literatura secolului al XIX-lea nu poate să nu observe că a existat un efort curios, sub suprafață, de a face ... drogurile asiatice la fel de normale ca băuturile europene. Este un fel de conspirație subterană care se întinde de la *Confesiunile* lui De Quincey la *The Moonstone* a lui Wilkie Collins”. Din fericire, spune el, „tradiția a fost prea puternică pentru ea, iar oamenii creștini au continuat să prefere strugurele vieții în locul macului morții”. Deşi el depăşeşte într-o oarecare măsură dovezile atunci când susține că a existat o conspirație subterană pentru popularizarea opiului, prin aceasta el dezvăluie o zonă de anxietate cu privire la opiu care nu este întotdeauna declarată explicit. Opiumul a devenit o preocupare socială, nu numai pentru că era considerat dăunător minții și corpului - „strugurele vieții” era, de asemenea, cunoscut ca având problemele sale în această privință (după cum însuși De Quincey a ținut să sublinieze) - ci și pentru că era atât necreștin, cât și non-occidental. Spre deosebire de vin, un drog cu rădăcini adânci în cultura creștină occidentală, „drogul asiatic” părea să promită transportul către lumi spirituale dincolo de cele sancționate de gardienii săi teologici”. Indiferent de proprietățile sale adictive, faptul că opiul era un drog chintesențial oriental l-a fixat, ca și haşişul, într-un câmp de discurs fermecător de transgresiv. „Dintre toate plăcerile carnale, cea asupra căreia opiul domnește ca geniu conducător este cea mai învăluită în mister”, scria un observator victorian anonim într-un articol intitulat «Fumătorii de opiu din estul Londrei». Autorul continuă:

> *Este investit cu un interes ciudat și fantastic (pentru care originea sa orientală este, fără îndoială, responsabilă într-o oarecare măsură) și planează în jurul său o fascinație vagă, așa cum se simte față de legendele fantomatice și față de legendele unui ținut îndepărtat. Există o dorință ciudată de a face cunoștință mai intimă cu drogul miraculos despre care se șoptește atât de mult și, în același timp, o teamă superstițioasă de a se apropia de el, așa cum, atunci când vine vorba de o situație dificilă, are credinciosul rustic în eficacitatea repetării unei rugăciuni invers ca mijloc de a învia diavolul*.

După cum indică această observație, suspiciunile xenofobe față de Orient ca spațiu misterios și profan - evidente în scrierile conservatoare din punct de vedere politic ale lui De Quincey - se confundau adesea cu o fascinație profundă.

Dacă ținem cont de tendința sa către transgresiune, nu este surprinzător faptul că căutarea gnostică a romantismului pentru o subiectivitate transcendentală, pentru detașarea de limitele fizice ale existenței întrupate și pentru o imaginație neîngrădită s-a concentrat pe potențialul vizionar al unui drog oriental. Romanticii erau, după cum spune Abrams, „ademeniți de misterul inerent drogului de aur al Asiei”. Deşi mulți considerau că ținuturile orientale erau, în cuvintele lui Byron, „foarte perfectibile” și, prin urmare, aveau nevoie de ajutorul Imperiului, ele erau, de asemenea, „nedovedibile” sau „potențial iluzorii”. Orientul avea ceva eteric și mistic.

Acest lucru ne aduce la importantul punct de legătură dintre orientalism și romantism. Comentând lucrarea lui Friedrich Schlegel *Uber die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), Edward Said subliniază faptul că filosoful nu vorbește nicăieri despre Orientul viu, contemporan. »Când a spus în 1800: „În Orient trebuie să căutăm cel mai înalt romantism”, se referea la Orientul din Sakuntala, Zend-Avesta și Upanishads"«. Orientul lui Schlegel era, cu alte cuvinte, imaginat. Deşi a susținut Orientul ca o resursă pe care să construiască o filosofie capabilă să reziste ruinării culturii occidentale, înțelegerea sa a fost, de fapt, o construcție romantică.

După cum susține Said, „regenerarea Europei de către Asia ... a fost o idee romantică foarte influentă”. Atât Schlegel, cât și Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) „i-au îndemnat

pe compatrioții lor, și pe europeni în general, să studieze în detaliu India, deoarece, spuneau ei, cultura și religia indiană erau cele care puteau învinge materialismul și mecanicismul (și republicanismul) culturii occidentale. Și din această înfrângere ar apărea o Europă nouă, revitalizată". Problema a fost că, deoarece ei priveau Orientul prin prisma romantismului, acesta prezenta întotdeauna o asemănare cu ceea ce le era deja familiar și cu ceea ce erau în larg acord. De exemplu, în mare parte a romantismului german, „religia indiană era în esență o versiune orientală a panteismului germano-creștin". Ceea ce conta „nu era atât Asia, cât utilizarea Asiei pentru Europa modernă. Astfel, oricine, precum Schlegel sau Franz Bopp, stăpânea o limbă orientală era un erou spiritual, un cavaler străin care readucea Europei sentimentul misiunii sfinte pe care o pierduse". În ultimă instanță, «orientalistul își face datoria de a converti mereu Orientul din ceva în altceva».

După cum se știe, teza lui Said, care se bazează pe lucrările lui Michel Foucault, este că relația dintre Occident și Orient a fost una de putere, în cadrul căreia primul s-a folosit de cel de-al doilea pentru propriile sale scopuri culturale - chiar dacă, în acest fel, se credea că munca depusă era de dragul celui de-al doilea. „Orientul a fost orientalizat nu numai pentru că s-a descoperit că era „oriental" în toate acele moduri considerate obișnuite de un european mediu din secolul al XIX-lea, ci și pentru că putea fi - adică, supus - transformat în oriental". Urmărind rădăcinile orientalismului până la romantism, Said a susținut că, de fapt, puține lucruri din culturile orientale au contribuit la ideea de «Orient». Mai degrabă, orientalismul este „produs și există într-un schimb inegal cu diferite tipuri de putere, modelat într-o anumită măsură de schimbul cu puterea politică (cum ar fi o instituție colonială sau imperială), puterea intelectuală (cum ar fi științele dominante . . .), puterea culturală (cum ar fi ortodoxiile și canoanele gustului, textelor, valorilor), puterea morală (cum ar fi ideile despre ceea ce «noi» facem și ceea ce «ei» nu pot face sau înțelege așa cum «noi» facem)".

Deși concepția lui Said despre Europa și romantism riscă să alunece într-o formă de occidentalism similară orientalismului esențializant pe care îl atacă și, prin urmare, ar trebui citită cu precauție, înțelegerea sa a unei polarități percepute între Orient și Occident în cadrul romantismului este totuși importantă. Acest lucru, la rândul său, a încurajat înțelegerea Orientului ca „Celălalt" exotic, așa cum reiese din reprezentările populare ale religiilor, culturilor și societăților „orientale": imagini cu călugări budiști care meditează în haine de șofran filtrate prin ceața de tămâie; maeștri spirituali exotici care îndeplinesc ritualuri ascetice extenuante; trenuri maiestuoase de cămile care își croiesc drum printre dunele de nisip; viziunea lui Coleridge despre Utopia Xanadu, palatul de vară al maiestuosului împărat chinez Kubla Khan; erotismul oriental descris în scrierile lui Richard Burton și descris în picturi precum *The Hhareen* a lui John Frederick Lewis (c. 185o), *Le Bain Turc* a lui Jean-Auguste-Dominique Ingress (1861) și *Leila* lui Sir Frank Dicksee (1891).

Orientalismul a modelat, desigur, și percepția de sine a Occidentului. În timp ce Orientul tindea să fie reprezentat ca mistic și exotic, dar și înapoiat și barbar în anumite privințe fundamentale, Occidentul era considerat avansat tehnologic și progresist. În timp ce mulți occidentali simțeau că au o obligație față de Orient de a educa, de a converti și de a încuraja progresul său moral, alții considerau că acesta are multe de oferit în materie de înțelepciune spirituală și filosofică. De exemplu, Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron - a cărui *Oupnek'hat* (prima traducere europeană a *Upanishadelor* în 1801 și 1802) a devenit o carte de referință influentă a înțelepciunii indiene - a insistat că „filosofii din multe țări și, în special, reprezentanții idealismului german" ar trebui:

> *să studieze învățăturile Oupnek'hat dintr-un unghi filosofic, nu doar să le vadă ca o mărturie despre India antică, ci și să le considere o provocare filosofică serioasă ... El a inclus multe comparații cu învățăturile filosofice occidentale, de exemplu, cu Plotinus și cu gnosticii ... Oricine examinează cu atenție liniile gândirii lui Immanuel Kant, principiile sale, precum și rezultatele sale, va recunoaște că aceasta nu se abate foarte mult de la învățăturile brahmanilor, care îl conduc pe om înapoi la sine, îl cuprind și îl concentrează în el însuși.*

Deşi termenul „orientalism” a devenit peiorativ şi contestat, în special de la publicarea lucrării polemice a lui Said, acesta a fost iniţial folosit pur şi simplu pentru a se referi la acest tip de studiu presupus dezinteresat şi obiectiv al Orientului. În acest sens, termenul poate fi urmărit până la activitatea lui William Jones şi la înfiinţarea Societăţii Asiatice din Bengal, la Calcutta, în 1784. Părinte fondator al lingvisticii comparative, activitatea lui Jones privind sanscrita, împreună cu cea a lui Thomas Colebrooke, a încercat să stabilească semnificaţia sanscritei ca sursă a limbilor europene.

Aceste studii au condus nu numai la o înflorire a interesului pentru istoria şi cultura indiană, ci şi la speculaţii romantice despre Orient ca leagăn al civilizaţiei occidentale. De exemplu, nu numai că romanticii şi-au exprimat admiraţia pentru gândirea filosofică indiană, dar o semnificaţie deosebită a avut-o teza lui Johann Gottfried von Herders, conform căreia «natura arhaică a *Vedelor* hinduse reprezenta originile civilizaţiei umane, sursa mitologiei şi a limbii indo-europene şi oferea o fereastră către istoria misterioasă a omenirii». Astfel de idei au cultivat o nostalgie pentru originile umane şi pentru «autenticitate» - care, vom vedea, a devenit o caracteristică centrală a multor gândiri psihedelice. Odată ce India a fost identificată drept „leagănul civilizaţiei”, a existat, după cum reiese în mod clar din lucrarea influentă a lui Herder, o tendinţă aliată de a înţelege religia şi cultura sa anistorică, ca fiind îngheţate în timp, o întoarcere la copilăria rasei umane. Aceste idei au avut un impact formativ asupra gândirii lui De Quincey, care a scris: „Un tânăr chinez îmi pare un om antediluvian reînnoit”.

Această noţiune de temelie solidă a civilizaţiei orientale a oferit un sentiment binevenit de stabilitate într-o perioadă în care nisipurile politice şi sociale occidentale se scuturau. După cum comentează Richard King, „în timp ce Europa şi Lumea Nouă treceau prin schimbări sociale şi politice enorme, India părea să fi rămas neschimbată timp de mii de ani, reprezentând un exemplu crucial de arhaism static cu care modernitatea dinamică a Occidentului putea fi contrastată cu succes”. Acesta era cu siguranţă cazul lui De Quincey, care era profund neliniştit de instabilitatea politică generalizată. După cum comentează Stuart Tave, politica sa conservatoare a fost informată de experienţa centrală a unui paradis pierdut: „O mare unitate şi un mare echilibru care au existat cândva sunt acum pierdute pentru totdeauna în hazardul întunecat şi în schimbarea neliniştitoare şi nesfârşită". Prin urmare, se poate înţelege atracţia pentru stabilitatea atemporală a Orientului:

> *Simpla vechime a lucrurilor asiatice, a instituţiilor lor, a istoriei, a modurilor de credinţă etc. este atât de impresionantă, încât pentru mine vechimea rasei şi a numelui depăşesc sentimentul de tinereţe al individului.... Chiar şi englezul, deşi nu a fost crescut în cunoaşterea unor astfel de instituţii, nu poate decât să tresară la sublimitatea mistică a castelor care au curs separat şi au refuzat să se amestece de-a lungul unor perioade de timp atât de imemoriale; de asemenea, nimeni nu poate să nu fie impresionat de numele Gangelui sau Eufratului*.

Cu toate acestea, De Quincey nu a fost doar un om al timpului său, fascinat de Orient, ci a fost şi un exemplu deosebit de conservator şi xenofob al orientalismului romantic. Un exemplu izbitor în acest sens este relatat într-o povestire destul de bizară (şi probabil imaginată) din *Confesiunile* sale referitoare la vizita unui malaezian la Dove Cottage: „Într-o zi, un malaezian a bătut la uşa mea. Ce treabă ar putea avea un malaezian printre munţii englezi, nu pot să presupun”. Şi bănuiesc că nici altcineva nu poate. „Servitoarea care i-a deschis uşa era o tânără fată născută şi crescută printre munţi, care nu văzuse niciodată o rochie asiatică de niciun fel: turbanul lui, prin urmare, a derutat-o puţin". De Quincey a observat deosebirile izbitoare dintre vizitatorul său asiatic şi fata din Westmorland care i-a deschis uşa:

> *Într-o bucătărie de ţară, dar cu pereţii acoperiţi cu lemn întunecat, stătea malaezianul - turbanul şi pantalonii lui largi, de un alb murdar, se reliefau pe lambriul întunecat: el se aşezase mai aproape de fată decât părea ea să aprecieze; deşi spiritul ei nativ de curaj montan se împotrivea sentimentului de simplă teamă pe care îl exprima chipul*

ei în timp ce privea pisica-tigru din fața ei. Și un tablou mai izbitor nu putea fi imaginat decât chipul frumos al fetei și frumusețea sa rafinată, împreună cu atitudinea ei dreaptă și independentă, contrastând cu pielea sălbatică și biliară a malaezianului, emailat sau furniruit cu mahon, de aerul marin, ochii săi mici, fioroși și neliniștiți, buzele subțiri, gesturile și adorările servile.

În urma unei încercări eșuate a lui De Quincey de a purta o conversație în limba greacă clasică (aceasta fiind geografic mai aproape de Orient decât engleza), malaezianul s-a întins pe podea și a dormit timp de o oră. Înainte ca vizitatorul să plece, De Quincey „i-a prezentat o bucată de opiu", deoarece „pentru el, ca orientalist, am ajuns la concluzia că opiul trebuie să fie familiar". Nu s-a înșelat: „Am fost cuprins de puțină consternare când l-am văzut ducându-și brusc mâna la gură și ... înghițind totul, împărțit în trei bucăți, dintr-o singură înghițitură. Cantitatea a fost suficientă pentru a ucide trei dragoni și caii lor". Deși puțin îngrijorat că și-ar fi putut ucide din greșeală oaspetele, De Quincey nu a primit nicio dovadă că acesta ar fi pățit ceva. Prin urmare, a concluzionat că, fiind asiatic, bărbatul era destul de capabil să facă față unor cantități mari de opiu.

Acest incident este interesant nu numai datorită a ceea ce dezvăluie despre De Quincey, ci și datorită impactului orientalizant pe care l-a avut ulterior asupra experiențelor sale cu opiul: „Sub influența opiului, De Quincey a fost frecvent transportat din munții Lake ai Districtului englez în ținuturile barbare și superstițioase ale Orientului prin intermediul mistic al malaezianului:

În fiecare noapte, prin mijloacele sale, am fost transportat la scene asiatice .... Asia de Sud, în general, este locul unor imagini și asociații îngrozitoare. Fiind leagănul rasei umane, ar trebui să aibă un sentiment obscur și reverențios legat de ea. Dar există și alte motive. Nimeni nu poate pretinde că superstițiile sălbatice, barbare și capricioase din Africa, sau triburile sălbatice din alte părți, îl afectează în modul în care este afectat de religiile antice, monumentale, crude și elaborate ale Indiei, etc.

El spune că a fost „îngrozit de modul de viață, de maniere, de bariera de aversiune totală și de lipsa de simpatie, puse între noi de sentimente mai profunde decât pot eu analiza". Prin urmare, dacă i se părea dificil să dea sens propriilor sale călătorii pe bază de opiu, recunoștea că acest lucru ar fi deosebit de deranjant pentru cititorii săi, care nu ar fi fost capabili „să înțeleagă oroarea inimaginabilă pe care mi-au imprimat-o aceste vise cu imagini orientale și torturi mitologice".

De un interes deosebit în ceea ce privește această teamă și fascinație a Orientului, este disoluția sa într-o idee dezistoricizată, detemporalizată și despațializată. De exemplu, într-un pasaj sugestiv din *Confesiuni*, el își amintește de o stare alterată în care „a adunat toate creaturile, păsările, fiarele, reptilele, toți copacii și plantele, obiceiurile și înfățișările, pe care ar fi putut să le găsească în toate regiunile tropicale, și le-a adunat împreună în China sau India". Locația reală contează prea puțin. Este vorba pur și simplu de un imaginar oriental în care toate culturile, perioadele istorice și societățile sunt confundate. El continuă:

Din sentimente asemănătoare, am adus curând Egiptul și toți zeii săi sub aceeași lege. Am fost privit, hulit de maimuțe, de parohi, de cacadu. Am intrat în pagodă și am fost fixat pentru secole în vârf sau în camere secrete; am fost idolul, am fost preotul, am fost venerat, am fost sacrificat. Am fugit de furia lui Brahma prin toate pădurile Asiei; Vishnu mă ura; Seeva mă pândea. Am dat brusc peste Isis și Osiris: făcusem o faptă, spuneau ei, la care ibisul și crocodilul tremurau. Am fost îngropat, timp de o mie de ani, în sicrie de piatră, cu mumii și sfincși, în camere înguste în inima piramidelor eterne. Am fost sărutat cu sărutări canceroase, de crocodili, și am fost culcat, confundat cu avorturi de nedescris, printre trestii și noroi nilotic.

Opiumul, reunind semnificațiile orientale într-o singură viziune decontextualizată, actualizează degenerarea sublimului și a subiectivității. Pentru Edmund Burke, desigur, „teroarea

este principiul conducător al sublimului". Cu toate acestea, în estetica burkeană, teroarea și sublimul nu sunt sinonime. Cu alte cuvinte, dacă suntem efectiv amenințați de ceea ce este terifiant, suntem incapabili să îl apreciem estetic. Deoarece teroarea reală ne copleșește pur și simplu judecata, ea este „incapabilă să ne încânte în vreun fel", fiind „pur și simplu teribilă". Aceasta este poziția individului amenințat cu anihilarea imediată. Cu toate acestea, „la anumite distanțe și cu anumite modificări", evenimentele și obiectele terifiante „sunt încântătoare". Într-adevăr, „groaza încântătoare" este, sugerează el, „cel mai autentic efect și cel mai adevărat test al sublimului". Pentru Burke, „încântarea" nu este „plăcerea" ca atare, ci mai degrabă experiența de a fi îndepărtat de grozăvia „terorii". Problema pentru De Quincey era că opiul eliminase distanța dintre Orient și Occident, trecut și viitor, subiect și obiect, și îl cufundase în teroarea Orientului. Nu mai putea să se „delecteze" emoțional cu entuziasmul de a contempla alteritatea exotică a Orientului, așa cum făcea atunci când citea cărți și vorbea cu prietenii, pentru că acum era acolo. Mai mult, nu numai că era acolo, dar identitatea sa fusese dizolvată, astfel încât devenise atât idol, cât și preot, atât zeitate, cât și victimă a sacrificiului. El a văzut totul într-o clipă și, în același timp, a fost „fixat de secole" în „camere secrete". A fost îngropat cu mumiile în adâncul piramidelor, în timp ce fugea de furia lui Brahma în pădurile Asiei.

Acest complex de teamă și fascinație este, pentru De Quincey, înrădăcinat în percepția Herders a Orientului ca „leagăn al civilizației". Deoarece Occidentul își are originile în Orient, în adâncul psihicului occidental se ascund supraviețuiri „antediluviene" de natură orientală. Opiumul excavează aceste profunzimi. Cu alte cuvinte, pentru De Quincey, „opiul se dovedește a fi un fel de instrument arheologic infernal care scoate la iveală Orientul îngropat nu atât de distinct în interiorul englezilor". Cu toate acestea, deși Orientul în care este transportat în visele sale cu opiu îl fascinează în mod evident, acesta este, de asemenea, separat de el printr-o „barieră de totală aversiune". Aici, De Quincey se îndepărtează de romantismul german. Pe de o parte, există o stabilitate care poate fi găsită în întoarcerea la fundamentele civilizației, dar, pe de altă parte, opiul este destabilizator prin faptul că permite forțelor orientale întunecate să apară din interior și să sfideze tot ceea ce el consideră a fi sacru.

Coleridge are preocupări similare. Cu toate acestea, el este mai puțin preocupat de orientalii de sub englezi și mai mult de potențialul coroziv al orientalilor în cadrul englezilor. Cu alte cuvinte, el este îngrijorat de ingestia de substanțe contaminate care ar putea duce la o infecție culturală - inclusiv acea „băutură pernicioasă", ceaiul!. Barry Milligan remarcă un aspect interesant în ceea ce privește distincția pe care Coleridge o face între consumul de substanțe orientale inactive și consumul, din punct de vedere intelectual, din resursele „insulei mamă". „Prin încadrarea identității naționale pure ca un produs secundar al laptelui matern sănătos, Coleridge ia parte în mod indirect la o dispută în curs de desfășurare cu privire la obiceiurile englezești de creștere a copiilor". Ideea sa este că, ca urmare a creșterii utilizării asistenților maternali din clasa muncitoare pentru a alăpta copiii mamelor din clasa de mijloc, a apărut o dezbatere cu privire la faptul dacă moralitatea slabă ar putea fi transfuzată cu laptele în copii. Această anxietate „a căpătat o tentă națională, dar și de clasă, în coloniile indiene, unde multe mame engleze au apelat la bone native sau *ammahs*, dar nu fără o teamă persistentă că, după cum spunea un ghid pentru soțiile coloniale mai târziu în secol, «laptele femeilor native» ar putea contamina caracterul unui copil englez". După cum susține el, este dificil să nu citim „confuzia lui Coleridge între puritate și englezism în metafora laptelui matern, pentru că este ușor să ni-l imaginăm portretizând Anglia ca pe mama bună care își hrănește copiii cu un lapte pur care hrănește sufletul, în timp ce prezintă Orientul ca pe mama rea care servește o băutură râncedă, pernicioasă, care degradează caracterul". Acestea fiind spuse, Coleridge este, ca și De Quincey, puțin mai complex. Pentru că, deși acesta identifică cu siguranță o preocupare proeminentă, după cum indică citatul de la începutul acestui capitol, nu numai că este fascinat de Orient, dar descrie opiul - cel mai oriental dintre droguri - ca fiind „laptele paradisului". Într-adevăr, este clar că această înțelegere a unui drog atât de puternic codificat cu semnificații orientale este înrădăcinată într-o apreciere intelectuală mai largă a Orientului. Ca și în cadrul romantismului în general, el a văzut în gândirea orientală o articulare a idealismului german și, mai ales, a traiectoriei moniste a metafizicii lui Baruch Spinoza. Este interesant, de exemplu, că în

următorul pasaj își imaginează întâlnirea cu Spinoza nu în Europa, ci în deșertul arab, o locație destul de puțin probabilă:

> *Dacă aș începe un poem despre Spinoza astfel ar trebui să înceapă /*
>
> > *Aș face un pelerinaj la nisipurile arzătoare ale Arabiei, sau etc & etc [,] pentru a-l găsi pe Omul care mi-ar putea explica [cum] poate exista unitate, existând Percepții infinite - totuși trebuie să existe o unitate, nu o Uniune intensă, ci o Unitate Absolută*.

De o importanță deosebită în această privință sunt amintirile sale dintr-o scrisoare din 1797 cu privire la influența puternică a celor *O mie și una de nopți*, pe care le-a citit cu un interes avid în copilărie. Deși tatăl său, cleric, dezaproba în mare măsură poveștile orientale și, în cele din urmă, i-a interzis să le citească, de-a lungul vieții a continuat să nutrească o fascinație pentru ideile cvasi-orientale, pe care le-a numit „Crezul Brahmanului”. „Mi-aș dori mult ca, asemenea indianului Vishnu, să plutesc de-a lungul unui ocean infinit, legănat în floarea Lotusului, și să mă trezesc o dată la un milion de ani pentru câteva minute - doar ca să știu că mă duc să dorm mai mult de un milion de ani". Această scenă, după cum spune Milligan, „cu adormitul său proiectat legănându-se în leagănul unui lotus oriental pe oceanul infinit, codifică Orientul... ca o mamă rivală a celei engleze; aspirantul la o viață de mahala dorește să se întoarcă nu la lacurile și mările insulei sale mamă engleze, ci la leagănul ca un uter al lotusului pe oceanul infinit al Orientului”.

Cu toate acestea, există o ambivalență orientalistă în dorința lui Coleridge pentru fericirea din alte lumi, iar aceasta iese în evidență în reflecțiile sale asupra opiului. Acesta a fost o tehnologie a transcendenței, „laptele paradisului”, care l-a făcut să plutească în derivă pe acel „ocean infinit, legănat în floarea Lotusului”. Dar a introdus și letargia orientală, care, dacă i s-ar fi permis, ar fi subminat tot ceea ce îi dăruise Insula Mamă, inducând nu o apreciere intelectuală a „Unității absolute” a lui Spinoza, ci mai degrabă o regresie somnoroasă în ignoranță. Cu alte cuvinte, ar avea un efect care este exact opusul gnozei. Dependența sa de acesta a devenit astfel o problemă de mare îngrijorare, din punct de vedere spiritual, intelectual și fizic. Într-adevăr, el a început să vadă efectele negative ale opiului nu numai în corpul său, ci și în întregul corp al Insulei Mamă. Prin urmare, opiul a devenit rapid reprezentativ pentru temerile sale legate de invazia orientală. Orientul se infiltrează în Marea Britanie prin mărfurile contaminate pe care britanicii le ingerează, iar opiul „apare ca fiind marfa orientală cea mai capabilă să introducă un Orient răzbunător, abuzator de conștiință, în corpul și mintea britanicilor și să le transforme din britanice în orientale”. Consumul său tot mai mare de laudanum a dus la viziuni de coșmar ale incursiunilor orientale în propriul său spațiu interior. De mai multe ori, el o descrie în termenii unei forțe de ocupație. Deși inițial a fost binevoitor și inspirațional - un agent important în construirea conștiinței sale - a devenit rapid tiranic, la fel ca în cazul lui De Quincey.

Fie că a fost înțeles ca o tehnologie capabilă să convoace forțe puternice din adâncurile orientale care stau la baza culturii occidentale, fie că s-a crezut că este capabil să transfere un virus oriental în fluxul sanguin intelectual al indivizilor și societăților occidentale, opiul a avut o semnificație ontologică. În calitate de „drog asiatic”, acesta putea, prin puterea viselor, să transporte consumatorul într-o altă formă de conștiință infuzată de Celălalt oriental. Pe măsură ce consumatorii de opiu se îndepărtau de viața cotidiană din Occident, ei călătoreau adesea (nu întotdeauna) pe un tărâm al neantului oriental - curtea lui Kubla Khan, Xanadu cu „domul său măreț al plăcerii”, leagănul civilizației, lotusul în derivă pe o mare infinită, sau locurile întunecate și înfricoșătoare ale tiraniei orientale. Se pare că nu era vorba doar de un caz de asociere, ci mai degrabă se credea că drogul posedă o calitate specifică care permitea Orientului să se manifeste în mintea consumatorului.

Observații finale

Nu numai că relatările lui De Quincey de la începutul secolului al XIX-lea despre „chimia feroce” și „plăcerea rafinată” a consumului recreațional de opiu au fost primele de acest gen, dar,

după cum vom vedea, au avut o influenţă deosebită. După cum discută David Courtwright, deşi este imposibil să se determine cu exactitate impactul general al *Confesiunilor* lui De Quincey asupra ratelor de dependenţă, este dificil să se evite concluzia că utilizarea opiului ca stimulent al imaginaţiei a fost strâns legată de relatările sale. „Deşi *Confesiunile* atingeau multe subiecte, pasajele pe care contemporanii le-au găsit cele mai intrigante au fost cele care tratau fantasticele vise cu opiu ale lui De Quincey". Potrivit acestuia, „cititorului îi era uşor să concluzioneze că şi el ar putea călători prin tărâmuri interioare fantastice dacă ar consuma puţin opiu".

Am văzut că De Quincey nu a fost singurul care a dezvoltat teorii ale opiului ca tehnologie a transcendenţei. Gândirea sa în această privinţă a fost fundamental îndatorată contextelor sociale şi culturale de la începutul secolului al XIX-lea din Europa, în special romantismului, idealismului şi orientalismului, care, de asemenea, au continuat să aibă o influenţă formativă asupra istoriei drogurilor şi transcendenţei în lumea modernă.

O temă centrală în istoria gândirii psihedelice moderne este noţiunea că substanţele psihoactive iniţiază o transcendere a mundanului, ocazionată de o migrare de la o formă de conştiinţă la alta. Pe măsură ce o substanţă psihoactivă începe să manipuleze funcţiile creierului şi să inducă modificări ale percepţiei, dispoziţiei şi conştiinţei, sinele este, după cum spunea De Quincey, transportat „într-o altă lume ... scos din regiunea lucrurilor umane, a scopurilor umane, a dorinţelor umane". Într-adevăr, după cum vom vedea în capitolul 3, aceasta a fost exact experienţa pe care chimistul Humphry Davy a putut să o inducă inhalând protoxid de azot: o pierdere a „oricărei legături cu lucrurile externe". El consemnează că i se părea că există „într-o lume a ideilor nou conectate şi nou modificate". Întrebarea-cheie se referă la natura acestei alte „lumi". Deşi am văzut că, la fel ca James, De Quincey a ezitat să afirme obiectivitatea acesteia, înţelegând-o ca fiind în primul rând o construcţie a minţii, el s-a împotrivit totuşi să o explice în termeni complet subiectivi. Urmându-l pe Coleridge, există un sens important în care imaginaţia (indusă sau nu de droguri) poate fi interpretată ca o dimensiune a raţiunii în funcţia sa specifică de a înţelege atât întregul în părţi, cât şi părţile ca un întreg. Imaginaţia nu numai că serveşte la animarea lumii, dar, făcând acest lucru, ea ne permite să îmbrăţişăm polarităţile existenţei care adesea tulbură mintea „ştiinţifică" orientată spre lumea fenomenală a percepţiei senzoriale, care caută să analizeze, să clasifice, să măsoare şi să disece pentru a înţelege. Cu alte cuvinte, imaginaţia pare să aibă capacitatea de a se identifica cu un nivel de realitate dincolo de cel perceput de simţuri.

Mai mult, în timp ce o anumită înţelegere a acestei credinţe în puterea deosebită a imaginaţiei disciplinate ne ajută să înţelegem fascinaţia romantică pentru stările modificate de conştiinţă, în cazul lui De Quincey am văzut, mai degrabă în mod ispititor, apariţia unor entităţi sau manifestări în cadrul stărilor de vis care par să aibă independenţă volitivă şi care par a fi capabile să dezvăluie cunoştinţe necunoscute anterior individului. Din nou, acest lucru prefigurează anumite discursuri psihedelice ulterioare, în special cele care se sprijină puternic pe culturile şamanice.

Acest lucru ridică o întrebare cu privire la natura ontologică a stărilor alterate induse de droguri, care au devenit legate de înţelegerile romantice ale semnificaţiei visului şi, mai târziu, de teoriile lui James privind „alte forme de conştiinţă", precum şi de analiza mistică ştiinţifică. Indiferent de potenţialul psihoterapeutic al acestor stări, care este, fără îndoială, semnificativ, faptul că acestea sunt adesea percepute ca spaţii heterotopice - „alte spaţii", care există alături, dar sunt distincte de societatea şi cultura hegemonică - a fost în centrul multor discursuri psihedelice.

Foucault este util şi aici. El a identificat două forme de spaţiu, „utopiile" şi „heterotopiile". Primele sunt în esenţă spaţii ireale care tind să prezinte forme idealizate de societate, cum ar fi Xanadu al lui Coleridge: „Pe de altă parte, heterotopiile reprezintă atât „spaţii reale", cât şi „contra-situri", în sensul că „rămân absolut diferite de toate locurile pe care le reflectă şi despre care vorbesc".

Cu alte cuvinte, ele există alături de spaţiile societăţii obişnuite, dar se deosebesc de acestea. Se poate, de exemplu, crea o grădină Zen în centrul Londrei, care este similară cu grădinile din Kyoto, dar care nu are nicio legătură cu viaţa din afara spaţiului pe care îl ocupă. Cele două spaţii sunt juxtapuse şi rămân intim implicate în aceeaşi lume, dar sunt fundamental separate unul de celălalt. Ca atare, grădina Zen poate funcţiona ca o critică idealizată a societăţii în general, precum

și ca o evadare din agitația frenetică a vieții cotidiene. Granițele dintre cele două sunt deosebit de evidente atunci când există o incursiune a uneia în cealaltă. Imaginați-vă mulțimea din oraș trecând prin grădina Zen. Ideea mea este pur și simplu că drogurile psihoactive creează utopii și heterotopii interioare. Pe de o parte, o heterotopie, precum capitala de vară a conducătorului mongol Kubla Khan, despre care Coleridge a citit în „*Purchass Pilgrimage*”, poate deveni o utopie imaginară indusă de droguri:

În Xanadu Kubla Khan
Un dom măreț de plăcere a decretat:
Unde Alph, râul sacru, curgea
Prin peșteri fără măsură pentru om
Până la o mare fără soare.
Astfel, de două ori cinci mile de pământ fertil
Cu ziduri și turnuri erau înconjurate:
Și acolo erau grădini luminoase cu pârâuri sinuoase.
Unde înfloreau mulți copaci cu tămâie;
Și aici erau păduri vechi ca dealurile.
Înconjurând locuri însorite de verdeață.

Pentru De Quincey, deși puterea opiului consta în capacitatea sa de a lucra cu „imaginile creierului”, în felul acesta permitea accesul la Paradis: „Oh! opiu just, subtil și puternic! . . . Tu construiești pe sânul întunericului, din imaginile fantastice ale creierului, orașe și temple dincolo de arta lui Phidias și Praxiteles - dincolo de splendoarea Babilonului și Hekatompylos ... Doar tu dai aceste daruri omului; și tu ai cheile Paradisului, o, opiu just, subtil și puternic!" Aici, experiența unei utopii paradisiace este rezultatul unei stări alterate de conștiință indusă.

Pe de altă parte, astfel de spații interioare ar putea fi percepute ca heterotopii obiectiv reale, care există alături de spațiile empirice ale vieții cotidiene. Desigur, Foucault nu vorbea despre „spațiul intern”, deși recunoștea importanța unor astfel de spații. Cu toate acestea, din cauza naturii ambigue a spațiului interior în cadrul discursului psihedelic, noțiunea de *heterotopie* poate fi aplicată în mod util stărilor modificate.

În ceea ce privește potențialul terapeutic al drogurilor psihoactive, am văzut că acestea pot fi considerate tehnologii ale transcendenței, nu doar în sens mistic, ci și în sensul conex al faptului că permit indivizilor să „transcendă” - adică să dea noi sensuri și să reconfigureze - situațiile lor, așa cum De Quincey a fost constrâns să facă în legătură cu anumite evenimente formative traumatice din copilăria sa. Într-un pasaj frumos și pătrunzător din „*Suspiria*”, în care se adresează eului său mai tânăr, el vorbește despre nenumăratele „scrieri misterioase de durere sau bucurie care s-au înscris succesiv pe palimpsestul creierului tău; și, precum frunzele anuale ale pădurilor aborigene, sau zăpezile care nu se dizolvă pe Himalaya, sau lumina care cade peste lumină, straturile nesfârșite s-au acoperit reciproc în uitare”. Apoi face observația că „prin căutările opiului, toate acestea pot reînvia în forță. Ele nu sunt moarte, ci dorm". El continuă: ”Tragediile profunde ale copilăriei, ca atunci când mâinile copilului au fost dezlegate pentru totdeauna de gâtul mamei sale, sau buzele sale pentru totdeauna de sărutările surorii sale, acestea rămân ascunse sub toate, și acestea pândesc până la sfârșit". Prefigurând reflecțiile lui James asupra stărilor modificate de conștiință, acesta înțelegea drogul în termenii unei tehnologii gnostice pentru despărțirea «vălului dintre conștiința noastră actuală și inscripțiile secrete de pe minte».

În cele din urmă, în legătură cu cele de mai sus, merită menționat și un comentariu făcut de De Quincey care subliniază importanța contextului sociocultural al utilizatorului: „Dacă un om ‘care vorbește despre boi' devine consumator de opiu, probabilitatea este că (dacă nu este prea plictisit pentru a visa) va visa despre boi". De Quincey nu se consideră un astfel de om. Mai degrabă, ca și Coleridge, el este, insistă el, „un filosof”. Prin urmare, cititorii săi nu ar trebui să fie surprinși de faptul că „fantasmagoria viselor sale... este potrivită pentru cineva care are acest caracter”. Cu alte cuvinte, el subliniază importanța contextelor lingvistice și socioculturale în

construirea cadrelor conceptuale în care consumatorii de opiu dau sens experiențelor lor. Indiferent de ambiguitatea provocatoare din lucrarea sa, De Quincey pune la îndoială ideea că oamenii sunt capabili să aibă vise narcotice fără condiționări socioculturale.

3. Revelația anestezică

> *Protoxidul de azot și eterul, în special protoxidul de azot, atunci când sunt suficient de diluate cu aer, stimulează conștiința mistică într-un grad extraordinar. Profunzimi peste profunzimi ale adevărului par revelate inhalatorului*.
>
> -WILLIAM JAMES

În secolul al XIX-lea a avut loc o fascinantă confluență a interesului pentru medicină și metafizică. În centrul acestui interes a fost descoperirea anestezicelor. »Ți se spune că te va face inconștient", își amintea Henry David Thoreau. „Dar nimeni nu își poate imagina ce înseamnă să fii inconștient: cât de departe ești de starea de conștiință și de tot ceea ce numim „lumea aceasta" - până când nu a experimentat-o«.

> *Valoarea experimentului este că vă oferă experiența unui interval între o viață și alta - un spațiu mai mare decât cel pe care l-ați parcurs vreodată. Aveți o minte sănătoasă, fără organe - care caută organe - și care, dacă nu-și recapătă în curând vechile simțuri, va primi altele noi. Te extinzi ca o sămânță în pământ. Tu exiști în rădăcinile tale, ca un copac în timpul iernii. Dacă aveți înclinația de a călători, luați eterul: mergeți dincolo de cea mai îndepărtată stea*.

În mod similar, colega transcendentalistă Margaret Fuller și-a înregistrat propria experiență a anesteziei în timpul unei extracții dentare. În timp ce întâlnirea a fost la fel de profundă ca cea a lui Thoreau, amintirea ei despre aceasta este mai puțin orientată spațial și mai concentrată pe cealaltă experiență psihedelică cardinală, extinderea temporală: „Momentul în care mintea mea a fost în acea stare mi se pare o perioadă de timp mult mai lungă decât viața mea pe pământ, dacă mă gândesc la ea". Desigur, deși aceste relatări sunt interesante și ne spun ceva despre receptarea anesteziei în secolul al XIX-lea, transcendentaliștii nu aveau să fie niciodată entuziaști ai psihedelicului. Concentrați pe puterile providențiale ale naturii, ei erau mai preocupați să își exploreze propriile abilități înnăscute - „întregul sistem de droguri" care fusese „depus" în corpul uman de „Creatorul" acestuia. Prin urmare, deși unii din cultura înaltă a anilor 1960 au profitat de scurtele reflecții ale lui Thoreau - un scriitor afirmând nu numai că acesta ar fi apreciat versurile clasicului psihedelic Jefferson Airplanes, „*White Rabbit*", dar și că „ar fi putut considera o doză de LSD sau *cannabis sativa* .... deloc o idee rea" - aceasta înseamnă să înțelegi greșit transcendentalismul. După cum a insistat Ralph Waldo Emerson, „niciodată nu se poate obține vreun avantaj asupra naturii printr-un truc. Spiritul lumii, marea prezență calmă a Creatorului, nu iese la iveală prin vrăjitoria opiului sau a vinului. Viziunea sublimă vine la sufletul pur și simplu într-un trup curat și cast". Intoxicanții inhibă revelația «acelui spirit care ajunge inimilor liniștite».

Alții, însă, s-au convins că anestezicele oferă o cale mai directă către „viziunea sublimă" decât contemplarea naturii.

O scară către cerul cerurilor

Ca urmare a experimentelor eticianului din Cornwall Humphry Davy - epitomul filosofului natural roman - atât Samuel Taylor Coleridge, cât și Robert Southey au fost vrăjiți de efectele unui gaz psihoactiv recent descoperit. Înainte de a inventa lampa minerilor, de a fi făcut cavaler și de a deveni președinte al Royal Society, Davy era cunoscut pentru experimentele sale cu protoxid de azot (N_2O, „gazul râsului").

Interesul romantic pentru oxidul de azot a fost parte a unui interes mai larg pentru proprietățile gazelor în această perioadă. După cum a arătat Mike Jay, „în decursul generației anterioare, chimiștii au demonstrat că aerul din jurul lor nu era doar un fundal inert al lumii materiei, ci o substanță complexă care putea fi separată într-un număr încă necunoscut de elemente separate, multe dintre acestea având proprietăți remarcabile care nu ar fi putut fi ghicite niciodată

din aerul însuși”. La începutul secolului al XVIII-lea, clericul și chimistul englez Stephen Hales proiectase deja un aparat experimental pentru colectarea gazelor deasupra apei. Cu toate acestea, deși termenul „gaz” (de la „haos”) fusese inventat de Jan Baptist van Helmont, un chimist și mistic paracliser flamand, pentru a desemna materia fără calitate, știința se afla încă într-un stadiu foarte incipient. Hales a urmat pur și simplu consensul, considerând că toate gazele erau forme de aer. Diferențele dintre „aere”, susținea el, puteau fi explicate prin particule invizibile. De exemplu, faptul că unele erau incapabile de a susține viața sau erau combustibile se datora prevalenței respective a particulelor toxice sau inflamabile. Chimistul scoțian Joseph Black a fost primul care a recunoscut că există, de fapt, gaze distincte. Lucrând pe baza teoriei lui Black privind gazele și folosind aparatura proiectată de Hales, clericul disident și politologul englez Joseph Priestly a sintetizat ulterior o serie de (ceea ce el a continuat să numească) „aeruri”, inclusiv oxidul de azot în 1771 - pe care l-a identificat ca „aer nitros, diminuat”. Priestley era destul de perplex cu privire la natura gazului pe care îl descoperise, pe care îl credea nociv, așa că a încetat să mai cerceteze proprietățile acestuia, lăsându-l „ca pe o simplă culegere, la testul unor cercetători mai științifici”. Un astfel de cercetător a fost chimistul american Samuel Latham Mitchill, care l-a redenumit „septon”, dar care l-a considerat, de asemenea, „principiul corupător, sursa bolilor și a morții”.

Davy a citit despre experimentele lui Mitchell și nu a fost de acord. A sintetizat gazul, l-a testat pe țesuturi vii și a demonstrat că nu era mai putrezitor decât oxigenul. Dovedindu-și astfel abilitățile de chimist, a căutat părți interesate care ar fi dispuse să îl angajeze pentru a efectua alte experimente. Stabilindu-și țeluri înalte, i-a scris lui Thomas Beddocs, care căutase finanțare pentru a dezvolta activitatea instituției sale Medical Pneumatic Institution, un centru de cercetare din Bristol, al cărui scop era studierea „aerului artificial” și a aplicațiilor sale medicale. Gânditor radical și filantrop, Beddocs a insistat că „nu există nimic mai urgent decât restabilirea sănătății și păstrarea vieții”. La 1 octombrie 1798 - în urma recomandării inginerului britanic și deputat Davies Gilbert, care îl cunoștea bine pe Davy, fiind născut în același orășel din Cornwall, Penzance - Beddocs l-a numit pe Davy „superintendent de laborator”. Beddocs a reușit, de asemenea, să obțină fonduri suficiente pentru a cumpăra o proprietate în Dowry Square, Hotwells, Bristol, iar la 11 martie 1799 a publicat un anunț în *Bristol Gazette* prin care declara deschiderea unei „noi instituții medicale”.

Davy a început imediat să experimenteze în continuare cu gazul. După ce a separat oxidul de azot de oxidul nitric, mai nociv, a decis să se angajeze într-o mică autoexperimentare. Folosind o pungă de mătase verde unsă cu ulei, a colectat gazul emis de cristalele de nitrat de amoniu încălzite, l-a trecut prin vapori de apă pentru a îndepărta impuritățile și apoi l-a inhalat printr-o gură în timp ce asistentul său. Dr. Kinglake, îi monitoriza semnele vitale. Pericolele imediate și evidente, notează Richard Holmes, erau „ca nitratul de amoniu să explodeze la o temperatură de peste 400 de grade” și „ca primele inhalări să-l omoare sau să-i afecteze permanent căptușeala plămânilor”. Din fericire, însă, experimentul său inițial nu a provocat nicio explozie și nu i-a afectat respirația. Într-adevăr, a fost un mare succes și, în urma experimentelor ulterioare, a putut ajunge la concluzia că, deoarece gazul părea „capabil să distrugă durerea, poate fi probabil utilizat cu avantaje în timpul operațiilor chirurgicale în care nu are loc o efuziune mare de sânge”. Dar inițial, capacitatea gazului de a induce stări euforice a fost cea care l-a impresionat. Următoarea relatare a unui experiment efectuat la 17 aprilie 1799 este un bun exemplu:

> *După ce mi-am curățat în prealabil nările și mi-am epuizat plămânii, am respirat patru litri de protoxid de azot dintr-un sac de mătase. Primele senzații au fost familiare cu cele produse în ultimul experiment; dar în mai puțin de o jumătate de minut, respirația fiind continuată, acestea s-au diminuat treptat și au fost succedate de o senzație analogă unei ușoare presiuni asupra tuturor mușchilor, însoțită de un fior foarte plăcut, în special în piept și la extremități. Obiectele din jurul meu au devenit orbitoare și auzul meu mai acut. Spre ultimele inspirații, senzația de fior a crescut, senzația de putere musculară a devenit mai mare și, în cele din urmă, a apărut o înclinație irezistibilă spre acțiune; îmi amintesc doar indistinct ce a urmat; știu că mișcările mele au fost variate și violente*.

Acesta a fost doar începutul. Experimentarea continuă cu cantități mai mari de protoxid de azot a dus la o diminuare a „mișcărilor” violente și la o creștere a anumitor sentimente plăcute, inclusiv a celor de natură vizionară: „Uneori îmi manifestam plăcerea doar prin lovituri sau râs; alteori, dansând în jurul camerei și vociferând". Și uneori «emoții sublime legate de idei foarte vii.» El descrie, de exemplu, «o senzație plăcută» care «s-a răspândit în tot corpul și, în mijlocul experimentului, a fost, pentru o clipă, atât de intensă și pură încât a absorbit existența». A început chiar să se refere la punga de mătase unsă din care inhala gazul ca la o «pungă paradisiacă». În cuvinte nu cu totul diferite de descrierile contemporane ale viselor cu opiu, el și-a amintit că „a pierdut orice legătură cu lucrurile exterioare”. Mai mult, el a consemnat că, în timp ce se îndepărta de lumea cotidiană, „trenuri de imagini vizibile și vii treceau rapid prin mintea mea și erau conectate cu cuvintele în așa fel, încât produceau percepții perfect noi. Existam într-o lume a ideilor nou conectate și nou modificate. Am teoretizat - mi-am imaginat că am făcut descoperiri”. Când, în cele din urmă, a ieșit din „această transă”, i-a exclamat asistentului său că „nimic nu există în afară de gânduri - universul este compus din impresii, idei, plăceri și dureri!” Bazându-se pe cunoștințele sale de filosofie idealistă, el a susținut, de fapt, că este capabil să inducă experiențe transcendente ale „lumii ca gând”, așa cum a discutat George Berkeley. Dacă realitatea era un produs al minții, atunci substanțele chimice care aveau puterea de a modifica stările mentale aveau, de asemenea, puterea de a construi noi universuri. Acestea și alte idei radicale, împreună cu relatările experimentelor sale, au fost în cele din urmă prezentate publicului cititor în iunie 1800, în prima sa monografie. *Researches, Chemical and Philosophical*; *Chiefly Concerning Nitrous Oxide, or Dephlogisticated Nitrous Air, and Its Respiration*.

Pe lângă faptul că a atras un număr mare de persoane sărace și nevoiașe - pentru că tratamentele lor erau gratuite - instituția pneumatică a devenit rapid la modă în cercurile romantice. Pe lângă Southey și Coleridge, „cei mai tineri Wedgwood și membrii familiei Edgworth s-au numărat printre cei care au gustat din deliciile inspirației de oxid de azot sub supravegherea lui Davy”. Într-adevăr, din cauza popularității sale în mediul romantic, care a fost considerat de mulți ca fiind un focar de radicalism și, de asemenea, din cauza propriei politici radicale a lui Beddocs, Pneumatic Institution a intrat rapid sub atenția publicațiilor conservatoare, cum ar fi *Anti-Jacobin Review and Magazine*, care a atacat activitatea sa ca fiind „fleacurile” „petrecăreților pneumatici”. Deși astfel de acuzații erau, desigur, înșelătoare, ele nu au făcut mare lucru pentru a diminua interesul în creștere și entuziast față de semnificația metafizică a experiențelor induse de protoxidul de azot. Southey chiar „a reafirmat că presupunea că atmosfera celui mai înalt dintre toate cerurile posibile trebuie să fie compusă din acest gaz”. De asemenea, într-o scrisoare adresată lui Davy în urma inhalării de protoxid de azot, Gregory Watt s-a referit la gaz ca la „scara prin care ne putem înălța la Cerul Cerurilor”. S-a argumentat chiar de către Marcus Boon că „experimentele literare cu droguri au luat naștere în prietenia dintre Davy și Coleridge și în posibilitatea momentană a unei apropieri între chimia experimentală, idealismul german și poetica romantică”. Deși afacerea romantică cu opiul și orientalismul a fost poate mai semnificativă în această privință, este cu siguranță adevărat că „primii scriitori care au discutat despre experiențele cu drogurile erau cu toții familiarizați cu noua filosofie idealistă germană, care a dezvăluit o semnificație intelectuală ignorată până atunci în stările alterate pe care drogurile le produceau și a furnizat un vocabular pentru descrierea acestor stări”. După cum s-a indicat mai sus, dictonul filozofic al lui Berkeley, „lumea nu este nimic altceva decât gânduri”, a devenit pentru Davy o experiență trăită în lumile onirice heterotopice deschise de protoxidul de azot.

Impulsul gnostic este evident în primele experimente cu anestezice. De exemplu, este semnificativ faptul că Davy a ajuns în cele din urmă să creadă că, așa cum spune Molly Lefebure,

> *munca sa „sublimă” în chimie i-a oferit o înțelegere specială a „inteligenței divine”. Viziunile sale au fost, aproape toate, implicate într-un fel sau altul în acest mister al inteligențelor superioare sau al unei inteligențe complet independente de ființele umane, incomensurabil superioară oricărei inteligențe umane și aflată la o mare distanță de înțelegerea umană, atât prin spațiu, cât și prin timp (timpul și spațiul în sine fiind termeni*

care, în contextul acestei inteligențe superioare independente, nu aveau de fapt niciun sens). Viziunile lui Davy l-au purtat în imensități fantastice; experiențe ale unui fel de călătorie spațială interplanetară, în cursul căreia, zburând sau plutind printre universuri cereşti, a întâlnit tot felul de ființe incredibil de ciudate.

El a speculat chiar că, deşi „suntem stăpânii pământului ... poate că suntem sclavii unor ființe mari şi necunoscute. Musca pe care o strivim cu degetul ... nu cunoaşte omul şi nu este conştientă de superioritatea sa .... S-ar putea să existe ființe, ființe gânditoare, lângă noi, în jurul nostru, pe care nu le percepem, pe care nu ni le putem imagina niciodată". Prin urmare, nu este surprinzător faptul că, deşi pare să fi abandonat cercetarea ştiințifică asupra protoxidului de azot până în 1800, relația sa cu drogul a continuat ca o tehnologie importantă în căutarea sa pentru transcendență şi gnoză. Acest lucru este foarte evident în lucrarea sa finală, publicată postum şi extrem de populară: *Consolations in Travel, or The Last Days of a Philosopher* (1830), care este o călătorie idiosincratică şi imaginară prin spațiu şi timp, adesea însoțită de o figură misterioasă asemănătoare *Interpretului întunecat* al lui De Quincey, pe care Davy îl numea „Geniul".

Termenul „geniu", merită menționat, a fost un concept pregnant şi foarte dezbătut în filosofia romantică. Acesta se referea, după cum spunea Kant, la „acel spirit călăuzitor şi păzitor specific dat omului la naştere, din a cărui sugestie ... provin ideile originale". Simon Schaffer observă că, după Kant, în cadrul romantismului „geniul a început să fie înțeles nu ca o capacitate specifică deținută de un artist creator, ci ca puterea care îl poseda. Imaginile focului divin şi ale puterii excesive au fost folosite pentru a analiza acest fenomen". Într-adevăr, nu numai că era o forță enigmatică dincolo de controlul uman, depăşind capacitatea naturală, dar era adesea articulată ca apropiindu-se de o formă de nebunie. Nu este greu de înțeles cum s-ar putea construi o teorie gnostică largă a relației dintre inspirația indusă de droguri şi forțele enigmatice ale geniului. Ar putea psihoactivele să fie capabile să împingă mintea dincolo de rațiune şi să o deschidă geniului?

În *Consolations in Travel*, lui Davy îi apar şi alți interlocutori enigmatici cu calitatea de „geniu", în special „Necunoscutul". Deşi nu menționează explicit oxidul de azot în această lucrare fascinantă şi adesea bizară, este greu de ignorat influența stărilor alterate induse. Poate fi uşor citită ca un text psihedelic timpuriu. De exemplu, rememorând un sejur la Roma cu prietenii, el notează următoarele: „Când am rămas singur, m-am aşezat la lumina lunii, pe una dintre treptele care duceau la scaunele presupuse a fi ocupate de patricienii Colosseumului în timpul jocurilor publice". Apoi îşi amintește de reflecțiile sale asupra trecerii timpului şi a proceselor de degradare, înainte de a aluneca treptat într-o transă:

Visarea mea a devenit mai profundă, ruinele din jurul meu păreau să dispară din fața ochilor mei, lumina lunii a devenit mai intensă, iar globul însuşi părea să se extindă într-un potop de splendoare. În același timp în care organele mele vizuale păreau atât de singular afectate, cele mai melodioase sunete mi-au umplut mintea, mai suave şi totuşi, în același timp, mai profunde şi mai ample decât auzisem vreodată în cel mai armonios şi perfect concert. Mi s-a părut că intrasem într-o nouă stare de existență şi eram atât de perfect pierdut în noul tip de senzație pe care îl trăiseam, încât nu-mi aminteam nimic şi nu aveam percepția identității. Deodată, muzica a încetat, dar lumina strălucitoare încă mă înconjura şi am auzit o voce dulce, joasă, dar extrem de distinctă, care părea să iasă din centrul ei.

Aceasta este vocea pe care el o identifică ca aparținând acelei entități gnostice, „Geniul". „Voi, ca toți frații voştri", spune Geniul,

sunteți complet ignoranți cu privire la orice lucru care vă aparține, la lumea în care locuiți, la destinele voastre viitoare şi la schema universului; şi totuşi aveți îndrăzneala să credeți că sunteți familiarizați cu trecutul, prezentul şi viitorul. Eu sunt o inteligență oarecum superioară vouă, deşi există milioane de ființe care mă depăşesc în putere şi intelect la fel de mult cum omul este deasupra celei mai mici şi mai slabe reptile care se

târăște sub picioarele sale; totuși, vă pot învăța ceva: lăsați întreaga voastră minte să se supună influenței pe care o voi exercita asupra ei și nu veți fi înșelați în viziunea voastră despre istoria lumii și a sistemului în care trăiți.

În acel moment, spune Davy, „lumina strălucitoare a dispărut, vocea dulce și armonioasă, care era singura dovadă a unei inteligențe superioare, a încetat; eram în întuneric și tăcere totală și mi se părea că sunt purtat rapid de un curent de aer, fără altă senzație decât aceea de a mă deplasa rapid prin spațiu". Mai târziu în carte, el revine din nou la călătoria în spațiu cu Geniul:

Am văzut, prin cerul albastru strălucitor, luna și stelele și am trecut pe lângă ele ca și cum mi-ar fi stat în putință să le ating cu mâna; am privit Jupiter și Saturn așa cum apar în cele mai bune telescoape ale noastre, dar și mai mărite, toate lunile și centurile lui Jupiter fiind perfect distincte, iar inelul dublu al lui Saturn apărând în acea stare în care l-am auzit adesea pe Herschel exprimându-și dorința de a-l putea vedea.... Am auzit din nou vocea joasă și dulce a Geniului, care spunea: „Te afli acum la marginea propriului tău sistem: vei merge mai departe sau te vei întoarce pe pământ ?"

Deși Lefebure afirmă că Davy era „vizionar prin natura sa", ceea ce este cu siguranță cazul, la fel cum a fost profund influențat de romantism, comentariul său conform căruia mai multe dintre scrierile sale „au un puternic iz de inspirație din droguri" trebuie să aibă mai multă greutate decât permite ea. După cum spune Holmes, „însemnările din jurnalul său arată că era din ce în ce mai fascinat de proprietățile halucinogene ale gazului și de efectele acestuia asupra conștiinței și percepțiilor umane". Așa cum opiul nu a fost o influență nesemnificativă asupra imaginației romantice a lui Coleridge, la fel și protoxidul de azot a avut un efect formativ asupra dezvoltării propriei imaginații romantice a lui Davy. Stările modificate induse l-au ajutat să aprecieze universul ca pe un obiect de încântare, să experimenteze unitatea originară a umanității și a naturii și să perceapă forța misterioasă care animă lumea materială, ceea ce Wordsworth numea acel „Spirit atotcuprinzător, pe care se sprijină temeliile noastre întunecate".

Pe măsură ce secolul al XIX-lea avansa și în urma mutării sale în 1801 de la Pneumatic Institution pentru a prelua o catedră la Royal Institution din Londra, Davy a constatat că interesele sale științifice se îndreptau către alte domenii. Deși descoperirea sa privind potențialul anestezic al protoxidului de azot a contribuit în mod semnificativ la proeminența sa în secolul al XIX-lea, din motive care sunt încă neclare, el nu a reușit să o continue. După cum spune Holmes, „Pierderea pentru bunăstarea umană, prin atenuarea terorii și a suferinței pe masa de operație pentru încă două generații, a fost incalculabilă". Cu toate acestea, când a fost redescoperit ca anestezic mai târziu în secol, utilizatorii nu au întârziat să îl exploateze din nou ca tehnologie a transcendenței.

Sintaxă, chirurgie și viziuni celeste

Experimentele științifice privind proprietățile anestezice ale protoxidului de azot au scăzut semnificativ după mutarea lui Davys la Royal Institution. În plus, spre deosebire de opiu, experiența cu protoxidul de azot a avut un impact redus asupra literaturii și culturii romantice. Acest lucru nu a însemnat că interesul popular mai larg pentru inhalarea protoxidului de azot a dispărut; dimpotrivă. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, N_2O a fost folosit din ce în ce mai mult la nivel recreațional ca o noutate sub denumirea de „gaz de râs". De exemplu, după cum discută Jay, „până în 1814, spectacolele cu oxid de azot făceau parte din spectacolul de varietăți de la Adelphi Theater din Londra", care promitea „Iluzii neobișnuite, metamorfoze minunate, chimie experimentală, picturi animate etc". În mod similar, James Wynbrandt remarcă faptul că, la începutul anilor 1850, în Statele Unite, publicul era „familiarizat cu gazul ilariant de către un contingent de lectori itineranți, oameni de spectacol ambulanți care străbăteau țara prezentând spectacole și demonstrații create pentru a ilumina, distra și *accultura* publicul". După cum spune el, „faptul că conținutul

acestor prezentări era real sau fals nu era, de obicei, de mare importanță în această formă de artă a spectacolului. Ceea ce conta era să ofere publicului ... emoție și excitare".

Popularitatea sa a fost atât de mare încât fenomenul „gazului de râs” a fost discutat frecvent în literatura vremii. Una dintre cele mai citite cărți, precum și cea mai veche înregistrare cunoscută a utilizării protoxidului de azot ca anestezic dentar, a fost *Doctor Syntax in Paris or A Tour in Search of the Grotesque* (Doctorul Syntax la Paris sau Un tur în căutarea grotescului). *A Humorous and Satirical Poem*, scrisă de William Combe și ilustrată de Thomas Rowlandson. În timpul unei vizite la Le Charlatan, un cabinet stomatologic parizian, soției lui Syntax, Molly, i se oferă oxid de azot pentru calmarea durerii:

A spus Syntax: „Am auzit adesea
filozofi vorbind cu mare respect
despre această inhalare
de azot și despre veselia sa”.

În mod clar, legătura populară dintre protoxidul de azot și filozofia romantică era ferm stabilită până în 1810. Într-adevăr, nu era neobișnuit ca Davy și Southey să fie citați pe afișele care anunțau spectacolele cu protoxid de azot. Încurajându-le pe Syntax și Molly să îl urmeze într-o „cameră alăturată”, unde gazul era inhalat de alți clienți. Le Charlatan îi informează că vor „vedea mormântul și înțelepții se vor bucura de un Paradis pământesc”, așa cum îl descriseseră romanticii.

Au văzut un grup de bărbați
bătrâni dansând ca niște vrăjitori într-o poiană;
O bandă de matroane bătrâne de asemenea.
Se bucurau de extazuri noi...

Se referă atât la lectura orientalistă a opiului în cadrul romantismului, cât și la întoarcerea aparentă către această nouă tehnologie occidentală de transcendență, mai eficientă. Le Charlatan spune:

Opiumul lui Othman este o mâncare josnică,
în comparație cu aerul nostru ceresc;
pentru că trebuie să știți,
Poetul vostru laureat,
faimosul Southei, nu-i pasă cine ar putea ști asta,
dar este părerea lui sigură și fermă,
că atunci când, cu îndrăzneala îngerilor,
sufletul a ajuns în cerul cel mai înalt,
un aer ca acesta va fi dat atunci
pentru a-l umple cu fericire nemuritoare.

Syntax și Molly sunt convinse. Cum ar putea să nu fie?

Să avem deci o dulce pregustare
a ceea ce sperăm cu sufletele mai caste.
Să respirăm printr-un izvor perpetuu,
Când moartea își va fi scăpat veninul.

Ei nu au fost dezamăgiți. Au fost transportați într-un tărâm fermecat al plăcerii și departe de „realitățile vieții”. Este interesant faptul că acest volum popular, ilustrat, articulează nu numai convingerea larg răspândită că protoxidul de azot poate genera sentimente de plăcere, ci și, mai semnificativ, că o astfel de plăcere era o pregustare a „fericirii nemuritoare” - o experiență mistică

de transcendere deasupra realităţilor existenţei cotidiene şi către tărâmul celest. Acest lucru este important, deoarece astfel de idei au alimentat formarea ocultei psihedelice, care, la rândul său, a continuat să aibă o influenţă formativă asupra experienţelor psihedelice individuale - la fel cum construcţia romantică a transcendenţei induse a modelat experienţele fictive ale lui Syntax şi Molly.

În timp ce doctorul Syntax din Paris furnizează dovezi ale utilizării protoxidului de azot în stomatologie până în 1810, utilizarea eficientă a anestezicelor era încă puţin înţeleasă. Deşi mulţi erau conştienţi de proprietăţile analgezice ale acestuia, semnificaţia sa era încă în primul rând recreativă. Cu toate acestea, pe măsură ce secolul avansa, cadrele medicale care se distraseră la demonstraţiile publice au început să dezvolte sistematic metode de anestezie chirurgicală. Aceştia observaseră că bietele victime ale divertismentului sub influenţa eterului sau a protoxidului de azot, care căzuseră de pe scenă sau se răniseră accidental în timpul demonstraţiilor publice, păreau să nu-şi dea seama de durere. Ca urmare, chirurgul Crawford Long a efectuat prima operaţie reuşită cu eter în 1841, când a îndepărtat o tumoare de pe gâtul lui James Venable în Jefferson, Georgia. După Long, William Morton a folosit cu succes eterul ca anestezic general la Massachusetts General Hospital în 1846. Treptat, vestea acestor succese chirurgicale s-a răspândit, încurajată în special de publicarea rezultatelor lui Long în 1849.

Cu toate acestea, confluenţa dintre medicină şi misticism a fost evidentă. Nu numai că acesta a fost un moment cu adevărat revoluţionar în istoria medicinei, dar relatările contemporane confundau frecvent efectele analgezice cu experienţa transcendenţei. „Cine şi-ar fi putut imagina", scria John Collins Warren, unul dintre cei mai importanţi chirurgi americani ai secolului al XIX-lea, "că desenarea unui cuţit pe pielea delicată a feţei ar putea produce o senzaţie de încântare neamestecată? Că întoarcerea şi răsucirea instrumentelor în cea mai sensibilă vezică urinară ar putea fi însoţite de un vis încântător? Că contorsionarea articulaţiilor anchilozate ar putea coexista cu o viziune celestă?". În mod similar, un alt medic a exclamat că el considera „eterizarea drept una dintre cele mai mari descoperiri metafizice ale epocii. Ce fenomene extraordinare prezintă! Înţelegerea trează şi conştientă - corpul impasibil. Sufletul devine aproape străin de acest corp, chiar şi în această viaţă". Deşi, după cum spune Joseph Gabriel, «astfel de comentarii ne par ciudate astăzi», în sensul că «nu suntem obişnuiţi să asociem anestezicele cu vise celeste sau implicaţii metafizice», acest lucru nu era neobişnuit în secolul al XIX-lea - în special în cercurile influenţate de romantism. Anestezicele erau percepute în mod clar ca tehnologii ale transcendenţei capabile să ridice un individ dintr-un corp bolnav, departe de durere, deasupra văii de lacrimi prin care trebuie să trecem cu toţii şi într-un tărâm celest, deasupra lumii cotidiene guvernate de limitările spaţiului, timpului, corupţiei şi degradării.

Revelația anestezică a lui Benjamin Blood

La câteva decenii după descoperirea chirurgicală iniţială a lui Longs, anestezia a primit cea mai efuzivă articulare filosofică ca tehnologie a transcendenţei. Benjamin Paul Blood, un gânditor obscur şi idiosincratic, a publicat singur un pamflet intitulat *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy.* Această cărticică destul de ciudată ar fi putut trece neobservată în istorie dacă nu ar fi fost preluată de William James. După cum îşi amintea acesta mai târziu, „am uitat cum mi-a căzut în mână, dar m-a fascinat atât de ciudat încât sunt conştient că a fost una dintre pietrele de temelie ale gândirii mele de atunci". A fost „una dintre pietrele de temelie sau reperele" gândirii sale.

Filozof amator, poet cu un succes moderat şi „mistic dialectic", Blood a trăit toată viaţa de-a lungul râului Mohawk Rover în orăşelul Amsterdam, New York. Deşi relativ necunoscut, el a stabilit un cerc de corespondenţă cu unii dintre principalii gânditori ai vremii sale, printre care James, Emerson, Alfred Tennyson, Edmund Gurney (psiholog şi cercetător psihic englez), James Hutchison Stirling (filosof hegelian scoţian) şi Sir William Ramsay (care a primit Premiul Nobel pentru chimie în 1904).

Ca şi Thoreau, Fuller şi, bineînţeles, Dr. Syntax şi Molly, reflecţiile lui Blood asupra „revelaţiei anestezice" au fost rezultatul unei vizite la dentist.

În anul 1860 am avut parte, prin utilizarea necesară a anestezicelor, de o revelație sau de o înțelegere a Misteriului imemorial care, printre popoarele luminate, persistă încă ca secret filosofic sau problemă a lumii. Este o iluminare a centrului cosmic, în care acel câmp de gândire în care bântuie temele destinului, originii, rațiunii și divinității strălucește pentru o clipă într-o apreciere inevitabilă, dar greu comunicabilă, a geniului ființei; este o inițiere, realizată istoric ca atare, în cel mai vechi, intim și ultim adevăr. Oricine îl atinge și și-l amintește, sau își amintește de el, este gradat dincolo de instruirea în „lucruri spirituale"; dar pentru cei care sunt dăruiți filosofiei, el va reveni ca o condiție care, dacă vrem să ne păstrăm credința în rațiune, ar trebui să pară susceptibilă de exprimare articulată, pentru că este în mod evident ceea ce filosofii nu reușesc.

Acest ultim punct este important pentru Blood, a cărui operă este un excelent exemplu de gnosticism psihedelic. Substanțele psihoactive pot fi considerate tehnologii necesare în trusa de instrumente a filosofului, deoarece stările modificate ocolesc discursul rațional și oferă acces direct la „cel mai vechi și mai intim și ultim adevăr", care poate fi cunoscut doar prin experiență. Pentru a înțelege această articulare a gnozei psihedelice, trebuie mai întâi să apreciem influența semnificativă a poeziei romantice engleze asupra gândirii sale. De exemplu, este interesant să citim poemul său din 1854 *The Bride of the Iconoclast*. Clar îndatorat lui John Keats, plin de imagini senzuale, este o alegorie a progresului sufletului care explorează stările de vis și momentele vizionare în care granițele dintre lumea cotidiană și o altă lume mitică se dizolvă: „Acolo unde adevărul locuiește în goliciunea naturii brută și sălbatică, aș agăța aceste viziuni pe pereții goi ai imaginației". Această perspectivă romantică este cea care a informat ulterior experiența sa de *gnosis* în scaunul dentistului: „Cu Kant, Fichte, Jacobi, Hegel, Schelling și Emerson în mână, și cu Iisus înainte de toate, ne întoarcem bine echipați la antici". De asemenea, deosebit de semnificativă în această privință este influența idealismului german asupra dezvoltării metafizicii sale. În plus, gândirea sa este organizată în jurul unei lecturi gnostice a doctrinei reformate a harului, în sensul că momentul vizionar al revelației este dat, nu dobândit: „Ne surprinde mai degrabă decât să ni-l asumăm"; este, într-adevăr, «darul lui Dumnezeu», și nu după nimic altceva; mai ales, aș putea spune, nu după cunoaștere" - prin care se referea la cunoașterea rațională. Ceea ce gândirea rațională era capabilă să perceapă doar abstract, stările alterate induse chimic îi sunt revelate direct. Deși revelația nu poate fi garantată, desigur, și deși admite că „condiția" necesară pentru revelație poate fi „obținută altfel", el ne spune că a reușit să o obțină doar „prin utilizarea agenților anestezici". Pe scurt, ideile fundamentale ale romantismului și idealismului au fost experimentate ca adevăruri în momente de transcendență mistică induse de anestezice.

În ceea ce privește natura experiențelor, el insistă că acestea sunt incomunicabile - „o condiție" - nu pentru că le lipsește convingerea sau greutatea substanțială, ci pentru că sunt dincolo de articularea rațională. Ele sunt inefabile. Orice raționament, chiar și raționamentul teologic, este insuficient pentru a interoga și comunica „geniul ființei" (și aici ne amintim de concepția romantică despre „geniu" menționată mai sus), care poate fi cunoscut doar pe măsură ce este experimentat: „Nici o poezie, nici o emoție cunoscută de sănătatea normală a omului nu poate oferi un indiciu al prestigiului său primordial și al solemnității sale îngrozitoare". După cum am văzut, acest accent pus pe semnificația epistemică a experienței subiective nu este neobișnuit în istoria religiilor. Nu este neobișnuit să se facă o distincție absolută între momentul revelației, experimentat subiectiv, și reflecția teologică asupra acestui eveniment. Prin urmare, pentru Blood, „Revelația anestezică ... nu poate fi scoasă din această condiție în starea normală a simțului - nu poate fi amintită formal, ci rămâne informală, uitată până când ne întoarcem la ea". Pentru a sublinia acest aspect, el citează câteva versuri din Tennyson:

Așa cum aici găsim în transă, oamenii
Uită visul care se întâmplă atunci.
Până când cad din nou în transă.

În consecință, revelația anestezică, ca orice experiență religioasă, tinde să fie, în cele din urmă, autoritară pentru individ. După cum spune James - influențat, într-o oarecare măsură, de relatarea lui Blood - misticii vorbesc „nu ca scribii, ci ca oamenii care au «fost acolo» și au văzut cu ochii lor ... . Nu poți critica viziunea unui mistic - poți doar să treci cu vederea sau să o accepți ca având o anumită greutate probatorie”. Acesta este un exemplu vizibil de gnoză psihedelică. Într-adevăr, o mare parte a pamfletului lui Blood este dedicată unei discuții despre impotența raționamentului filosofic în înțelegerea „geniului ființei”. Într-o scrisoare către James, el își expune clar poziția: „Filosofia a trecut. A fost un efort îndelungat de a logiciza ceea ce nu putem realiza decât în mod practic sau în experiența imediată". După critica metodei filosofice în încercarea de a înțelege ceea ce este dincolo de înțelegerea rațiunii, într-o scurtă secțiune finală el își îndreaptă atenția către remediu, «revelația anestezică»: „Aș admonesta filosofia de propria ei slăbiciune în felul ei, înainte de a vorbi despre acea satisfacție necondiționată”. După cum spune James, aceasta începe cu „un raționament dialectic de tip extrem de Fichtean și Hegelian, dar se termină cu o explozie de trompetă a misticismului oracular, direct din înțelegerea produsă de anestezice - a tuturor lucrurilor din lume - și care nu seamănă cu nimic din ceea ce s-a auzit vreodată înainte”.

În cele din urmă, critica lui Blood la adresa raționamentului filosofic și „explozia de trâmbiță a misticismului oracular” îl determină să articuleze unul dintre principiile centrale ale spiritualității psihedelice: democrația mistică. Anticipând argumentele lui Aldous Huxley și Timothy Lrary aproape un secol mai târziu, el concluzionează că experiențele mistice profunde nu sunt apanajul unui grup de elită de giganți spirituali sau produsul unei vieți dedicate disciplinei ascetice, ci mai degrabă sunt disponibile pentru oricine are capacitatea de a inhala gaz. Acest lucru i-a fost demonstrat lui Blood după publicarea cărții *The Anaesthetic Revelation*. În lucrarea sa finală, publicată postum, *The Pluriverse*, el consemnează că numeroase persoane, după ce au citit broșura, i-au scris pentru a-și povesti propriile experiențe în timpul anesteziei:

> *Am aflat că aproape fiecare spital și cabinet stomatologic are amintiri ale pacienților care, după o scurtă anestezie, au rostit fragmente confuze ale unor importanțe inarticulate, care aveau întotdeauna de-a face cu misterul vieții, cu soarta, continuitatea, necesitatea și abstracțiile înrudite, și toate cereau „Ce este?” „Ce înseamnă sau la ce se rezumă toate acestea?” Aceasta este ceea ce este cunoscut pe plan ezoteric, sau printre relativ puțini iluminați, drept revelația anestezică*.

Anestezia și Societatea pentru Cercetare Psihică

Blood a trimis copii ale *Revelației anestezice* unui număr de gânditori influenți. Deși primirea inițială nu a fost promițătoare, treptat, în ciuda idiosincrasiei filosofiei sale și a prozei sale destul de obscure, ideile sale au început să stârnească interes. Nu este surprinzător faptul că munca sa a fost primită cel mai pozitiv de cei care, la fel ca James, erau asociați cu Societatea pentru Cercetare Psihică (SPR). Înființată la Londra la 10 februarie 1881 de un grup de cercetători de elită stabiliți la Cambridge, printre membrii de bază inițiali s-au numărat Henry Sidgwick, profesor de filosofie morală la Universitatea Cambridge (primul președinte al SPR); clasicistul Frederic William Henry Myers și psihologul Edmund Gurney. Printre primii membri s-au numărat și alți victorieni eminenți, în special fizicienii William F. Barrett și John William Strutt (Lord Rayleigh; laureat al Premiului Nobel pentru Fizică în 1904), chimistul Sir William Crookes, filosoful și prim-ministrul britanic (1901-1905) Arthur Balfour împreună cu fratele său, savantul clasic și filosoful Gerald Balfour, și Eleanor Sidgwick (soția lui Henry Sidgwick), matematician și, mai târziu, Director al Colegiului Newnham, Universitatea Cambridge. După cum a comentat Egil Asprem, scopul general al SPR a fost relativ simplu: „să aducă torța științei în regiunea obscură a ocultului: fenomenele spiritismului, aparițiile, casele bântuite și capacitățile psihice urmau să fie în centrul investigațiilor lor atente”. Aceasta a presupus un refuz studiat de a fi dogmatic în ceea ce privește afirmațiile științei sau cele ale paranormalului. Cu o deschidere admirabilă față de semnificația experiențelor anormale, membrii SPR credeau că noile progrese ale științelor ar putea fi folosite pentru a explora

domenii ale vieții umane care nu fuseseră luate în considerare nici de teologia tradițională și nici de metodele reductive ale științei moderne. Ei au încercat să dezvolte un *tertium*, care, urmând instinctele liberale ale lui John Stuart Mill, să ofere o cale de comunicare între știința ortodoxă și religia ortodoxă. Pentru Myers, probabil cel mai influent gânditor de la începutul SPR, a existat, după cum spune Emily Williams Kelly, „o încercare conștientă și susținută de a depăși pozițiile tot mai polarizate și dihotomice ale gândirii secolului al XIX-lea și de a căuta perspective diferite, mai largi, în care aspectele ambelor (sau tuturor) părți își pot avea locul". După cum a susținut Myers, „se câștigă ceva dacă, după ce am pornit de la preconcepția că tot ceea ce nu este A este B, am ajuns la concluzia că propriul nostru subiect nu este nici A, nici B, ci X". Investigațiile asupra acestei categorii „X" de fenomene au inclus în mod necesar rapoarte despre halucinații și alte stări alterate de conștiință. O halucinație a fost definită de Myers drept „orice presupusă percepție senzorială care nu are corespondent obiectiv în câmpul vizual, auditiv, etc. .... Halucinațiile pot fi iluzorii sau fantasmagorice, atunci când nu există nimic cu care să corespundă; sau veridice, atunci când corespund (așa cum corespund în general cele pe care le tratăm) unor evenimente reale care se petrec în altă parte".

În timp ce „în altă parte" se referea de obicei la un eveniment dintr-o locație geografică îndepărtată de persoana care trăiește experiența (de obicei, un eveniment traumatic, cum ar fi moartea unei persoane), se putea referi și la o regiune transcendentă - o altă parte heterotopică. Myers, ca și alți membri ai SPR, a fost, de exemplu, intrigat de posibilitatea „cosmopatiei", prin care înțelegea o deschidere „către accesul la cunoștințe sau emoții supranormale, aparent din lumea transcendentă, dar a căror sursă precisă nu avem cum să o definim". Aceasta a informat înțelegerea sa a stărilor extatice: „o transă" în timpul căreia «Sinele» intră «într-o stare în care lumea spirituală este mai mult sau mai puțin deschisă percepției sale și în care încetează până acum să își mai ocupe organismul». Nu este deloc surprinzător faptul că potențialul științific al halucinațiilor induse chimic era de interes pentru membrii SPR.

Primele explorări ale SPR cu privire la natura stărilor modificate au utilizat în special teoria lui Myers privind „Sinele subliminal", un nivel al psihicului uman neconstrâns de parametrii spațiului și ai timpului și o sursă de fenomene supranormale. „*Subliminalul*" (cuvântul provine din latinescul «*sub prag*») se referă la acele regiuni ale psihicului care stau la baza conștiinței cotidiene: acele «gânduri, sentimente care se află sub pragul obișnuit (*limen*) al conștiinței, spre deosebire de *supraliminal*, care se află deasupra pragului». Cu alte cuvinte, el a postulat o înțelegere binară a personalității umane. Aceasta s-a dovedit a fi o distincție extrem de semnificativă și una care a avut tendința de a influența o mare parte din teoriile privind fenomenele paranormale publicate de SPR la începutul secolului al XX-lea. Merită citată descrierea utilă a lui Jeffrey Kripal:

> *Există ceea ce el a numit Sinele supraliminal sau „deasupra" (supra) „pragului" (limen), pe care cineva îl poartă cu sine în cea mai mare parte a timpului ca identitate socială și personală și greșește ca Sine complet și total. Și există Sinele subliminal sau „dedesubtul" (sub) „pragului" care se manifestă în mod normal numai în forme modificate de conștiință, cum ar fi visele sau actele creative de geniu, sau în condiții excesive sau traumatice care descompun sau suprimă temporar operațiunile personalității supraliminale, cum ar fi transa, extazul și, în cele din urmă, moartea*.

Cu toate acestea, este important să înțelegem că Myers a respins noțiunea de personalitate divizată. Adică, el a postulat o singură personalitate care cuprinde două regiuni, fiecare fiind la fel de semnificativă ca și cealaltă: „În loc să considerăm conștiința noastră (așa cum se întâmplă în mod obișnuit) drept un prag în ființa noastră, peste care ideile și senzațiile trebuie să se ridice dacă dorim să le cunoaștem, am putea prefera să o considerăm drept un segment al ființei noastre, în care ideile și senzațiile pot intra fie de jos, fie de sus". După cum spune Kripal, nu numai că această noțiune de dualitate este „un dispozitiv euristic util care surprinde destul de exact tipurile de dualism funcțional care, de fapt, par să structureze experiența umană de-a lungul istoriei religiilor", dar „dimensiunile

supraliminală și subliminală ale personalității umane se aliniază îndeaproape cu ceea ce psihologia freudiană mainstream de mai târziu va numi **ego** și **inconștient**".

Regiunile subliminale ale psihicului, susține Myers, comunică cu **eul conștient** (*ego*-ul) nu direct, ci mai degrabă indirect, prin semne, cum ar fi imaginile și impresiile care se manifestă în stările modificate de conștiință. În plus, în ceea ce privește halucinațiile, este interesant de observat că, în timp ce acestea erau în general înțelese ca fiind indicatorii unei deficiențe cognitive, Myers credea că ele reprezintă o îmbunătățire a funcției mentale a individului: „Adevăratul nucleu al fenomenului nu este inhibarea, ci dinamogeneza; nu abstractizarea atenției sau a imaginației de la alte subiecte, ci puterea sporită pe care o capătă imaginația". Cu alte cuvinte, «starea anestezică» cuprinde două procese fundamental legate: o retragere indusă din viața de zi cu zi și o capacitate sporită la nivelurile subliminale ale conștiinței. „Am observat de multe ori", spune Myers, «că, în timp ce erau anesteziați, oamenii care nu simțeau durerea în sensul obișnuit și care, când își reveneau... se zbăteau, gemeau, vorbeau sau dădeau alte dovezi că un strat al conștiinței lor era treaz în timpul anesteziei». Acest lucru, concluzionează el, „pare să demonstreze că conștiința subliminală ia notă de ceea ce se întâmplă, în timp ce sinele obișnuit este insensibil la toți stimulii externi atunci când se află sub influența unui anestezic; și că memoria acestui sine subliminal poate fi adusă la suprafață printr-un stimul adecvat". Pare clar că, în anumite condiții, cum ar fi stările alterate induse, „subliminalul este mai activ decât stratul supraliminal al personalității noastre conștiente". Substanțele psihoactive sunt capabile să inhibe procesele normale ale personalității supraliminale, facilitând astfel operațiunile eului subliminal.

Ținând cont de un astfel de raționament, nu este greu de înțeles de ce membrii SPR credeau că anestezicele sunt tehnologii de transcendență importante din punct de vedere „științific", deoarece, înrădăcinate în disciplina chimiei, păreau capabile să ofere acces controlat la sinele subliminal, permițând astfel observarea, testarea și repetarea rezultatelor - toate acestea fiind esențiale pentru metoda științifică. Știința drogurilor era, recunoșteau ei, încă la început, dar potențialul viitor al cercetării psihice părea foarte promițător. Prin urmare, au fost solicitate relatări ale experiențelor de la cititorii publicațiilor SPR. „Nu le recomand cititorilor mei să ia droguri cu scopul de a le induce halucinații", a declarat Myers. „Dar, deoarece acțiunea medicamentelor în generarea de sunete sau imagini halucinante este, în prezent, prost înțeleasă, ar putea fi interesant dacă persoanele cărora li se administrează astfel de medicamente din alte motive ar încerca să vadă în cristal și să raporteze rezultatele". Într-adevăr, deoarece discuția privind anestezia, halucinațiile și sinele subliminal era proeminentă în SPR în acest moment, se primeau deja scrisori care raportau experiențe anormale de „urcuș subliminal" în timpul anesteziei. S-a confirmat, de exemplu, o „aparentă dualitate a conștiinței sub anestezie". Chiar dacă, în cele din urmă, nu a existat un consens cu privire la semnificația epistemică a experiențelor de transcendență induse de droguri, utilitatea anesteziei ca instrument de cercetare a fost rareori pusă la îndoială în primii ani ai SPR. „Se va pune întrebarea", a remarcat Myers, "putem face din acesta un studiu cu adevărat experimental? Nu trebuie să ne mulțumim să privim pur și simplu aceste imagini halucinante trecătoare în timp ce apar și dispar? Este posibil să inducem halucinații? Și, dacă este posibil, este sigur?"

Răspunsul său a fost clar. Referindu-se la cercetările privind hipnoza efectuate de Hippolyte-Marie Bernheim, profesor de medicină la Universitatea din Nancy, el a insistat asupra faptului că a fost „dovedit în mod concludent că halucinațiile pot fi induse la foarte mulți subiecți, sănătoși atât la trup, cât și la minte, fără niciun fel de efect nociv consecutiv" și a fost încântat să aplice aceeași concluzie stărilor alterate induse de droguri. De exemplu, el face referire specifică la rapoartele privind experimentele cu *canabis* ale farmacologului scoțian Lauder Brunton: „Halucinațiile cauzate de acest drog sunt bine cunoscute, deși calitatea lor plăcută a fost mult exagerată. Halucinațiile vizuale sunt însoțite de un grad neobișnuit de automatism motor - vorbire, gesturi și altele asemănătoare necontrolabile. "Scrierea automată" - o tehnică care, în opinia sa, comunică informații direct de la sinele subliminal - ar trebui, spune el, «încercată cu acești pacienți».

Un alt membru timpuriu al SPR a fost proeminentul spiritist George Wyld, medic scoțian, homeopat și președinte al British Theosophical Society. Reacționând la concentrarea spiritismului asupra comunicării cu spiritele neînsuflețite, el a devenit o figură cheie în trecerea către o

concentrare ocultă asupra naturii spirituale a umanității. Spiritele morților, credea el, nu ne oferă mai mult decât putem învăța de la spiritele celor vii: „Pe scurt, teoria mea este aceasta. Omul este un spirit; prin urmare, dacă fenomenele pe care le numim spirituale sunt produse de spirite, nu există niciun motiv pentru care spiritele care operează să nu fie cele ale ființelor vii prezente .... Eu pur și simplu spun și cred că toate fenomenele pe care le-am obținut până acum ar putea fi produse de spiritele celor vii". Problema este că majoritatea dintre noi nu suntem conștienți de întregul nostru potențial ca ființe spirituale: „Omul este doar pe jumătate cunoscut de el însuși". Acest lucru se datorează în mare parte faptului că „planul terestru și planul spiritual" sunt „separate de zidul sau râul uitării". Dacă ar exista o modalitate de a călători între cele două, am putea în sfârșit să investigăm adevărata natură a umanității. Aceasta, părea el să creadă, era exact ceea ce ofereau anestezicele. Concentrându-se asupra *cloroformului* (deși în altă parte discută despre beneficiile inhalării protoxidului de azot), el a susținut că acesta poate fi considerat „o ușă care duce la cealaltă viață". „Acțiunea anestezicelor", a insistat el, „este de a intra în om" și, astfel, de a permite un angajament mai deplin cu sufletul. De exemplu, el comentează că, „cu o ocazie, după ce am luat *cloroform* pentru ameliorarea durerii intense, m-am găsit în mod clar în afara corpului meu". Cu alte cuvinte, anestezia oferă dovada existenței separate a sufletului.

> *Scepticul va nega că credința aproape universală a ființelor umane în existența sufletului are vreo greutate. El va nega în continuare autoritatea revelațiilor spirituale. El va discredita ... afirmațiile extaticilor hinduși sau creștini; dar dacă experimentează cu anestezice medicale pe propria persoană și descoperă, așa cum am făcut eu și alții, că sufletul poate fi proiectat în afara corpului și poate exista în exterior ca adevăratul* ***ego****, atunci poate fi determinat să creadă în existența sufletului*.

Mai mult, „cei care au demonstrat existența naturii lor spirituale știu că, făcând acest lucru, demonstrează existența Tatălui tuturor Spiritelor - Dumnezeu".

Totuși, în 1885, deși era încă convins că anestezicele au făcut ca „multe suflete pioase" să aibă „vederi ale Paradisului", Wyld începea să-și exprime rezervele. De exemplu, în corespondența personală, el și-a exprimat îngrijorarea cu privire la utilizarea pe scară mai largă a drogurilor în cadrul spiritismului: „Ideile și puterile obținute prin droguri sunt mai mult magice decât de la Dumnezeu și sunt susceptibile de a duce la degradarea Spiritului. Postul și rugăciunea și o viață perfect pură sunt singurele căi legitime către Teosofie și nu este recomandabil ca omul din curiozitate să se dedea la droguri".

În timp ce Myers și Wyld ar fi fost impresionați cu prudență de potențialul drogurilor, alți oameni de știință victorieni eminenți erau mai puțin înclinați să creadă că acestea aveau multe de oferit. Un astfel de om de știință a fost William Ramsay. În timp ce unii par să creadă că el a fost convins de conținutul experiențelor sale anestezice, de fapt nu a fost așa. El a făcut o distincție importantă între convingerile sale în timp ce se afla sub influența anestezicelor și concluziile sale atunci când era treaz. Într-adevăr, el s-a referit chiar la experiențele anestezice ca la „iluzii mentale". Într-o lucrare intitulată „*Experimente cu anestezice*", prezentată la 1 iunie 1893, în cadrul celei de-a cincizeci și noua adunări generale a SPR, el și-a exprimat clar poziția. Raportul acelei reuniuni, publicat în *Journal of the Society of Psychical Research*, consemnează că el „a descris starea mentală produsă atunci când a fost parțial sub influența anestezicelor. Nu au existat vise, adică nicio poveste legată între ele, așa cum se întâmplă de obicei în vise, ci o impresie mentală copleșitoare că el singur era o existență centrată pe sine, asupra căreia evenimentele trecătoare aveau o impresie mică sau deloc". Confirmând experiențele consemnate de Davy, acesta a notat că, în timp ce era anesteziat, "a devenit pe deplin convins de adevărul teoriei episcopului Berkeley, conform căreia toate obiectele externe sunt doar impresii asupra minții și nu au în sine nicio existență reală. Această stare de spirit", continuă raportul, «s-a repetat sub influența unor anestezice foarte variate și a fost, în esență, aceeași, indiferent de perioada de timp lăsată să treacă între repetarea experimentului». În plus, el a mai observat că "a fost întotdeauna trezit un sentiment de așteptare că va fi posibil de fiecare dată să pătrundă puțin mai adânc în secretul universului, adică să pătrundă puțin mai adânc

în natura secretă a minții". (El se gândește aici, desigur, la lucrarea lui Myers despre eul subliminal.) În altă parte, Ramsay spune că, în timp ce se afla sub influența eterului, „o impresie copleșitoare s-a impus asupra mea că starea în care mă aflam atunci era realitatea; că acum ajunsesem la adevărata soluție a secretului universului, în înțelegerea propriei mele minți; că toate obiectele exterioare erau doar reflexii trecătoare pe oglinda eternă a minții mele - ceva banal și trecător". Într-adevăr, notează el, „faptul principal și impresionant pentru mine a fost că eram autoexistent, iar timpul și spațiul erau iluzii ..... De fiecare dată când mă aflu sub influența unui anestezic sunt capabil să pătrund puțin mai adânc în misterul insondabil". În urma lucrării lui Ramsay, membrii SPR i-au sugerat acestuia că experiențele sale erau similare cu cele induse de alte droguri, cum ar fi „hașișul", și că „experimente suplimentare ar dovedi poate corectitudinea unei ipoteze recente potrivit căreia acțiunea psihică a anesteziceloor ... se datorează suprimării conștiinței obiective a subiectului și dominării a ceea ce domnul Myers numește conștiința subliminală".

Ar fi greșit să presupunem că Ramsay s-a convertit la idealism ca urmare a revelației sale anestezice. Oricât de fascinat ar fi fost de promisiunea anesteziceloor, el era prea mult un om al științei empirice pentru a-și interpreta experiențele ca pe ceva mai mult decât „o iluzie curioasă". „Nu cred că sunt un adept al episcopului Berkeley în existența mea obișnuită de zi cu zi; tendința mea mentală este scepticismul științific", scria el. Cu toate acestea, „sub influența unui anestezic, toate îndoielile dispar; cunosc adevărul teoriei existenței a lui Berkeley". Problema este că „astfel de impresii, extrem de greu de exprimat în cuvinte, dispar treptat. După cinci minute, ele încep să scadă în intensitate; convingerea adevărului lor este mai puțin înrădăcinată; faptul că există o lume obișnuită în care eu și nenumărați alții ne jucăm rolurile este din nou conștientizat, iar în zece minute sau un sfert de oră starea de spirit este perfect normală". Așa cum au făcut James și mulți alții, el s-a luptat cu convingerea gnozei. În lumina sobră a zilei, ideile care l-au convins în timpul experienței sunt învinse de „bunul simț".

Cu toate acestea, după cum am văzut, acesta nu a fost deloc un consens în cadrul SPR. După cum consemnează Blood, la un deceniu după lucrarea lui Ramsay, un simpozion a fost convocat la 14 iunie 1904, la 10 Hanover Square, Londra, de către cei a căror experiență în anestezie era mult mai apropiată de a sa: „Reuniunea a cuprins reprezentanți de o eminență literară și socială destul de distinsă, iar discuția curentă a subiectului a avut avantajul nu numai al exprimării sincere și ingenue, ci și al criticii științifice și istorice". Deși experiențele relatate au fost toate puțin diferite în detaliile lor, el susține că acestea pot fi rezumate după cum urmează (citându-l pe Ernest Dunbar, unul dintre conferențiarii simpozionului): „După dispariția primelor efecte ale eterului, urmează o perioadă de profundă stimulare intelectuală, în timpul căreia mintea raționează cu o rapiditate uimitoare, alegând, la unii indivizi, linii transcendentale, părând să rezolve, odată pentru totdeauna, misterul universului".

De asemenea, James, care a fost președinte al SPR în 1894-1895 și care avea „cel mai mare respect pentru munca răbdătoare a .... Myers", era, de asemenea, mai puțin înclinat să interpreteze revelația anestezică ca fiind delirantă. Deși era la fel de dedicat metodelor științei empirice ca Ramsay, el considera că drogurile oferă un anumit potențial pentru cercetarea experienței mistice. Mai mult, el a înțeles, de asemenea, că Sinele subliminal nu este doar o „entitate psihologică bine acreditată", ci și un intermediar între sinele conștient și „absolut", oricum ar putea fi înțeles acesta:

> *Ceea ce spunea domnul Myers în 1891 în eseul său despre Conștiința subliminală este la fel de adevărat ca atunci când a fost scris pentru prima dată: „Fiecare dintre noi este, în realitate, o entitate psihică permanentă mult mai extinsă decât știe el - o individualitate care nu se poate exprima niciodată complet prin vreo manifestare corporală. Sinele se manifestă prin organism; dar există întotdeauna o parte a Sinelui care nu se manifestă; și întotdeauna, după cum se pare, o putere de expresie organică în suspensie sau în rezervă.*

În timp ce o mare parte din acest fundal subliminal în care este încorporată viața noastră conștientă, spune James, este relativ nesemnificativă pentru viața noastră de zi cu zi, există „invazii

din această regiune", ca în cazul experienţelor mistice anestezice, care sunt extrem de importante pentru noi şi au un impact revoluţionar asupra vieţii noastre. „Năvălirile facultăţii subliminale", aşa cum le numea Myers, nu ar trebui să fie înlăturate ca fiind periferice faţă de viaţa conştientă, aşa cum făcuse Ramsay. James sugerează (într-un mod care caracterizează abordarea SPR) că:

> *orice ar fi pe partea sa îndepărtată, „mai mult" cu care ne simţim conectaţi în experienţa religioasă este pe partea sa de aici continuarea subconştientă a vieţii noastre conştiente. Pornind astfel de la un fapt psihologic recunoscut ca bază, se pare că păstrăm un contact cu „ştiinţa" care lipseşte teologului obişnuit. În acelaşi timp, afirmaţia teologilor conform căreia omul religios este mişcat de o putere externă este justificată, deoarece una dintre particularităţile invaziilor din regiunea subconştientă este aceea de a lua aparenţe obiective şi de a sugera subiectului un control extern. În viaţa religioasă, controlul este resimţit ca fiind „superior"; dar din moment ce, conform ipotezei noastre, sunt în primul rând facultăţile superioare ale minţii noastre ascunse care controlează, sentimentul unirii cu puterea de dincolo de noi este un sentiment a ceva, nu doar aparent, ci literalmente adevărat.*

În timp ce „ştiinţa" i-a oferit lui James „o poartă" pentru a înţelege natura experienţei religioase ca fenomen psihologic, revelaţia anestezică l-a împiedicat să închidă complet uşa împotriva pretenţiilor supranaturaliste ale religiei: „Este doar o uşă, iar dificultăţile apar de îndată ce păşim prin ea şi ne întrebăm cât de departe ne poartă conştiinţa noastră transmarginală dacă o urmăm pe partea ei îndepărtată". Prin urmare, în analiza finală, el a permis veridicitatea experienţelor mistice ale «eului mai larg»: „Limitele mai îndepărtate ale fiinţei noastre se cufundă, mi se pare mie, într-o cu totul altă dimensiune a existenţei decât lumea sensibilă şi doar „inteligibilă". Numiţi-o regiunea mistică sau regiunea supranaturală, cum doriţi".

Acest lucru, desigur, este direct legat de filosofia pragmatică a lui James. Mai simplu spus, ideile sunt instrumente, a căror valoare constă în utilitatea lor. Atunci când analizăm o credinţă, ne putem întreba pur şi simplu ce diferenţă materială ar fi dacă nu ar fi adevărată. Pe această bază, James a susţinut că „regiunea nevăzută ... nu este doar ideală, deoarece produce efecte în această lume". Experienţele mistice, precum cele produse de anestezie, manifestă fenomene psihologice observabile empiric, dincolo de cele ale efectelor imediate ale medicamentului. Experienţele psihedelice au consecinţe concrete. Atunci când inducem o experienţă a altor forme de conştiinţă, „se lucrează efectiv asupra personalităţii noastre finite, pentru că suntem transformaţi în oameni noi, iar consecinţele în ceea ce priveşte comportamentul urmează în lumea naturală în urma schimbării noastre regenerative". Pur şi simplu, deoarece „realitatea nevăzută" cu care se angajează o persoană anesteziată „produce efecte" în cadrul acestei realităţi cotidiene, ea „trebuie să fie numită o realitate în sine". În consecinţă, afirmă el, „am impresia că nu avem nicio scuză filozofică pentru a numi lumea nevăzută sau mistică ireală". Aceasta a fost, din nou, părerea multora din istoria psihedelicilor.

În cele din urmă, este demn de remarcat faptul că, deoarece James, spre deosebire de Ramsay, nu a putut respinge experienţa sa cu protoxid de azot, el a fost determinat să îşi regândească critica lui Hegel. De exemplu, într-o notă adăugată la un articol republicat despre „Hegelismul" britanic şi american în urma experienţelor sale sub anestezie şi a lecturii lui Blood, el a susţinut că acum era capabil să înţeleagă, „mai bine decât înainte, atât puterea, cât şi slăbiciunea filosofiei lui Hegel". Având în vedere că a oferit cititorului articolului iniţial unsprezece motive pentru care el „nu era un hegelian", este puţin surprinzător să citim apoi că „primul rezultat" al experienţei sale anestezice „a fost acela de a face să răzbată prin mine, cu o putere de nedescris, convingerea că Hegelismul era adevărat până la urmă şi că cele mai profunde convingeri ale intelectului meu de până atunci erau greşite". El continuă cu una dintre cele mai sugestive descrieri ale gnozei psihedelice transpuse în text:

Orice idee sau reprezentare care apărea în minte era prinsă de aceiași clești logici și servea pentru a ilustra același adevăr; iar acel adevăr era că orice opoziție, între orice lucruri, dispare într-o unitate superioară în care este bazată; că toate contradicțiile, așa-zisele, nu sunt decât diferențe; că toate diferențele sunt de grad; că toate gradele sunt de un tip comun; că continuitatea neîntreruptă este esența ființei; și că suntem literalmente în mijlocul unui infinit, a cărui existență este tot ceea ce putem atinge.... Este imposibil să transmit o idee despre caracterul torențial al identificării opușilor așa cum curge prin minte în această experiență. Am pagină după pagină de fraze dictate sau scrise în timpul intoxicației, care pentru cititorul sobru par a fi vorbe fără sens, dar care în momentul transcrierii erau fuzionate în focul rațională infinite. Dumnezeu și diavol, bine și rău, viață și moarte, eu și tu, treaz și beat, materie și formă, negru și alb, cantitate și calitate, fior de extaz și tremur de groază, vărsare și înghițire, inspirație și expirație, soartă și rațiune, mare și mic, întindere și intenție, glumă și seriozitate, tragic și comic, și cincizeci de alte contraste figurează în aceste pagini în același mod monoton. Mintea a văzut cum fiecare termen aparținea contrastului său printr-un moment de tranziție ascuțit ca un cuțit pe care îl efectua, și care, peren și etern, era ***nunc stans*** *al vieții. Gândul implicației reciproce a părților în forma sa pură de judecată de opoziție, cum ar fi „nimic—decât," „nu mai mult—decât," „doar—dacă," etc., producea un delir perfect de răsfăț teoretic. Și în cele din urmă, când ideile clare pe care să lucreze au venit încet, mintea a trecut prin simpla formă de recunoaștere a identității prin contrastarea aceluiași cuvânt cu sine, accentuat diferit sau lipsit de litera sa inițială.*

Cu toate acestea, la fel ca Ramsay, el a observat că „pe măsură ce sobrietatea revine, sentimentul de înțelegere dispare și rămâi cu privirea goală la câteva cuvinte și fraze dezarticulate, așa cum te uiți la vârful de zăpadă cu aspect cadaveric din care tocmai a dispărut strălucirea apusului de soare sau la cenușa neagră lăsată de un foc stins". Oricât de puternică ar fi fost experiența sa, nu a fost convins definitiv de hegelianism, la fel cum revenirea lui Ramsay la sobrietate i-a dizolvat convingerea că Berkeley avea dreptate. Dar, spre deosebire de Ramsay, James nu a considerat experiența în sine ca fiind nesemnificativă. În conformitate cu filosofia sa pragmatică, el a fost forțat să ia în serios impactul acelei experiențe, dacă nu detaliile conținutului său hegelian: „O concluzie mi-a fost impusă în minte în acel moment, iar impresia mea despre adevărul ei a rămas de atunci de nezdruncinat. Aceasta este că conștiința noastră normală în stare de veghe, conștiința rațională, așa cum o numim noi, nu este decât un tip special de conștiință, în timp ce în jurul ei, despărțite de ea prin cele mai murdare ecrane, se află forme potențiale de conștiință complet diferite". Prin urmare, spune el, la fel ca Myers, «îi îndemn pe alții să repete experimentul, care cu gaz pur este destul de scurt și inofensiv». El continuă:

Efectele vor varia, desigur, în funcție de individ, la fel cum variază de la un individ la altul; dar este probabil ca în primul caz, ca și în al doilea, să existe o asemănare generică. La mine, ca și la orice altă persoană pe care am auzit-o, nota cheie a experienței este sentimentul extrem de incitant al unei iluminări metafizice intense. Adevărul se află deschis vederii în adâncime sub adâncime de dovezi aproape orbitoare. Mintea vede toate relațiile logice ale ființei cu o aparentă subtilitate și instantaneitate la care conștiința sa normală nu oferă nicio paralelă.

Observații finale

Andrew Cunningham și Nicholas Jardin au comentat că „principalele mișcări critice ale perioadei care au afectat artele și științele sunt toate întreprinderi în înțelegerea de sine". Întrebările cu privire la natura divinului, natura umanității, natura creativității, natura „geniului" și așa mai departe au fost toate, în esență, întrebări cu privire la înțelegerea de sine, cu privire la amploarea și domeniul de aplicare al cunoașterii umane, precum și cu privire la puterea și raza de acțiune a

facultăților cognitive individuale. În plus, așa cum era de așteptat în această perioadă, interogarea asupra sinelui tindea să fie informată de mitul creștin care atribuie condiția actuală a umanității unei căderi primordiale dintr-o stare ideală: „Cândva, într-o Epocă de Aur, în Grădina de dinaintea Căderii, omul era una cu el însuși și cu natura. Acum este divizat în el însuși, facultățile sale odată armonios unite fiind în război unele cu altele și în dezacord cu natura. El este „strugurele acru în ciorchinii dulci ai naturii”.

Cum poate fi restaurată unitatea pierdută dintre sine și natură? Desigur, răspunsul tradițional la această întrebare a fost escatologic: deoarece nu exista nicio speranță în această viață de a recupera acea stare inocentă inițială, ar trebui să așteptăm o utopie postmortem. După cum a declarat dramaturgul romantic Heinrich von Kleist, „Paradisul este zăvorât și îngrădit, iar heruvimul este în spatele nostru”. Într-adevăr, în cadrul romantismului, a existat o tendință comună de a adapta o înțelegere a istoriei ca fiind alcătuită din trei epoci: un trecut *prelapsarian* în care oamenii trăiau în comuniune armonioasă cu Dumnezeu și cu creația (Edenul - Unul); dezacordul prezent, determinat de separarea de Dumnezeu și de creație (Căderea - Cei mulți); și o reconciliere viitoare și revenirea la starea *prelapsariană* de sănătate și armonie (Raiul - Unul).

De asemenea, în secolul al XIX-lea a fost populară ideea că, deși acum „trăim în epoca fragmentării, cu toții posedăm în noi un nucleu din «Unul» original”, care tindea să fie înțeles în termeni de imanență divină. După cum remarcă Andrew Swensen, nu numai că putem experimenta prezența divinului în adâncul nostru, dar putem, de asemenea, „simți prezența divinului în toate celelalte lucruri și, de asemenea, putem simți cosmosul în noi înșine”.

Aceste idei ne ajută să înțelegem cum a fost interpretată anestezia în această perioadă. În primul rând, lumea fragmentării poate fi transcendută și unitatea poate fi experimentată - unitatea discutată în cadrul idealismului romantic.

În al doilea rând, sentimentul de euforie, ameliorarea durerii și percepția unității cu natura induse de anestezice păreau să sugereze că acestea sunt tehnologii care permit sinelui să deschidă porțile paradisului, să deblocheze în experiența umană o înțelegere a realității care transcende efectele căderii. Pe scurt, anestezicele induceau o experiență a stării ideale pierdute și mult dorite.

În al treilea rând, la fel cum efectele căderii se aplică tuturor, la fel eliberarea de efectele acesteia și revelarea stării ideale sunt fundamental democratice, în sensul că pot fi experimentate de toți. Mai precis, astfel de tehnologii egalitare păreau capabile să deschidă spații în care orice individ putea experimenta gnoza - un adevăr superior celui oferit de raționamentul filosofic complicat, experimentele științifice și religia ortodoxă. Din nou, acest egalitarism este o caracteristică centrală a misticismului psihedelic.

În al patrulea rând, derivând direct din cele de mai sus, anestezicele au fost înțelese de unii ca contribuind la o „a treia cale” între știința ortodoxă și religia ortodoxă urmărită de Societatea pentru Cercetarea Psihică. Păreau să permită accesul la niveluri mai profunde, „subliminale” ale adevărului. Acest lucru era semnificativ, deoarece exista o acceptare generală a tezei lui Coleridge că „tot adevărul este o specie de Revelație”. Așa cum Guy de Maupassant și-a descris propria experiență cu eterul în povestirea sa autobiografică "*Sur l'eau*" (1888): "Era o ascuțire prodigioasă a raționamentului, o nouă manieră de a vedea, de a judeca, de a evalua lucrurile și viața, cu conștiința absolută, certitudinea că această manieră era cea adevărată ... Mi s-a părut că am gustat din Pomul Cunoașterii, că toate misterele s-au dezvăluit”. Revelația anestezică ar putea fi comparată cu acel moment când Adam mănâncă fruct din "pomul cunoștinței binelui și răului", în sensul că, deși și-a pierdut inocența, a experimentat un nivel de înțelegere anterior limitat lui Dumnezeu. Acest lucru, desigur, este o lectură esențialmente gnostică a mitului. Așa cum observă Bernard Reardon în discuția sa despre interpretarea Căderii de către Hegel, „de îndată ce o lectură mai mult sau mai puțin literală a mitului a fost abandonată, păcatul lui Adam este destinat să fie interpretat într-o oarecare măsură ca o înălțare, sau cel puțin o lărgire și îmbogățire, a naturii sale”. Așa a fost înțeleasă revelația anestezică. A fost un drum direct către o înțelegere profundă a naturii realității.

În al cincilea rând, evenimentul revelației anestezice a fost înțeles ca fiind auto-autentic și, în cele din urmă, autoritar. Blood a insistat că anestezicele permit unei persoane să progreseze „dincolo de învățătura în lucruri spirituale”. Prin urmare, experiența însăși este epistemic necesară.

Adică, deoarece constituie o formă de conștiință fundamental „discontinuă cu conștiința obișnuită,” trebuie să fie cunoscută experiențial. Blood ezită să folosească termenul „cunoaștere,” deoarece ceea ce este revelat nu poate fi predat de la o tribună sau comunicat în texte filosofice. Din nou, deși nu folosește termenul, este mai bine înțeles ca *gnosis*. Indivizii trebuie să guste fructul „pomului cunoașterii” pentru ei înșiși.

În al șaselea rând, percepția unității trăită în timpul revelației anestezice a fost atât de învăluitoare și profundă încât părea să solicite o interpretare monistă a realității. După cum a declarat John Middleton Murry în 1919, „insist cu emfază asupra faptului că pentru mine elementul de experiență pură atât în experiențele mistice, cât și în cele anestezice este imposibil de distins”, în măsura în care ambele constituie o „conștientizare imediată a unei Unități atotcuprinzătoare”. Chiar și gânditori precum Ramsay și James, care erau deosebit de rezistenți la idealismul postkantian, s-au trezit că apelează la conceptele acestuia pentru a-și articula experiențele. Toate contradicțiile și contrariile erau transcense într-o percepție convingătoare a unității cosmice. Acesta a fost cu siguranță cazul lui Blood. Deși în cele din urmă a abandonat monismul - în mare parte, bănuiesc, din cauza influenței lui James, care a criticat acest aspect al gândirii sale - în *The Anaesthetic Revelation* pare convins de acuratețea acestuia ca interpretare a naturii realității: „Bărbați și frați, în acest geniu pătrunzător trecem, uitând, și de atunci fiecare este totul, în Dumnezeu. Nu există nimic mai înalt, mai profund, nimic altceva decât viața în care ne-am întemeiat arcul. „Unul rămâne, cei mulți se schimbă și trec” și fiecare dintre noi este Unul care rămâne”. Chiar și în lucrarea sa publicată postum, *Pluriverse: An Essay in the Philosophy of Pluralism*, care susține că realitatea este ireductibilă la un singur principiu („Unul”), el insistă că experiența revelației anestezice este o provocare directă la adresa pluralismului („cei mulți”). Ea prezintă un „impas fără echivoc a cărui obstrucție nu poate fi nici înlăturată, nici definită”.

În cele din urmă, transcendența gnostică a existenței întrupate este o caracteristică marcantă a revelației anestezice. Acest lucru este deosebit de interesant dacă luăm în considerare faptul că, până la începutul secolului al XIX-lea, îngrijirea bolnavilor a fost influențată de un angajament față de credința că durerea și boala erau un rezultat direct al păcatului - o consecință a Căderii. În consecință, exista o oarecare neliniște cu privire la interferența cu scopurile de nepătruns ale lui Dumnezeu prin reducerea durerii - nu în ultimul rând în timpul nașterii. Cu toate acestea, dezvoltarea anesteziceloor a contribuit în mod semnificativ la erodarea acestor atitudini în timpul secolului al XIX-lea. Nu numai că au atenuat durerea, dar au indus, de asemenea, o experiență a transcendenței existenței întrupate. A existat un sens în care, după cum a spus John Addington Symonds, cineva a fost capabil să arunce o „privire asupra procesului etern”. Cu alte cuvinte, revelația anestezică oferea, după cum au constatat Syntax și Molly, „o dulce pregustare / A ceea ce sperăm cu suflete mai caste / Să respirăm printr-un izvor perpetuu / Când moartea își va fi scăpat înțepătura veninoasă”. Cu alte cuvinte, o vizită la dentist putea duce atât la ameliorarea efectelor căderii, cât și la o experiență a fericirii cerești.

4. Hashishdom

> *Mirarea, uimirea, admirația nu-mi descriu decât foarte vag starea de spirit. Pregătit de ceea ce văzusem deja pentru ceva ciudat și oriental, splendoarea a ceea ce îmi întâmpina acum privirea depășea cu mult tot ceea ce visasem vreodată și îmi aducea în minte scenele din Nopțile Arabiei, uitate din copilărie până acum ... . Mi-am umplut în tăcere a doua pipă și eram pe punctul de a cădea din nou într-o reverie care devenise delicios de plină de odihnă și confort perfecte, când tovarășul meu, aplecându-se spre mine, a spus „Văd că te apropii rapid de Hashishdom. Nu este oare un sentiment de odihnă perfectă și o fericire stranie și liniștită produsă de aceasta?*”
>
> - H. H. KANE

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, cei care doreau să inducă stări de transcendență dispuneau de o gamă din ce în ce mai largă de tehnologii psihoactive cu ajutorul cărora își puteau desfășura experimentele. În timp ce opiul fusese drogul oriental preferat de literații romantici la începutul secolului (și a continuat să fie astfel pentru mulți), în anii 1840, un alt psihoactiv relativ ușor a început să fie utilizat, în special în Franța și America. Plin de promisiuni orientale, *canabisul* a intrat în atenția unui număr de gânditori interesați de transformarea conștiinței, de la Théophile Gautier și Charles Baudelaire la Aleister Crowley și Helena Blavatskv. La începutul secolului al XX-lea, filosofi precum Ernst Bloch și mai ales Walter Benjamin au început să experimenteze cu **haşiş** pentru a induce, după cum spunea acesta din urmă, „transe” care ar putea provoca „iluminarea profană”. Și, deși consumul de canabis era relativ rar și farmacologia sa nu era bine înțeleasă, acesta s-a bucurat inițial de o anumită popularitate în rândul medicilor și psihiatrilor.

Primirea **haşişului** în cercurile literare, filosofice și ezoterice nu a fost întotdeauna pozitivă, în sensul că, la fel ca toate substanțele psihoactive, acesta era (în cantitățile consumate de mulți în această perioadă) capabil să transporte mintea de la extaz celest la teroare infernală. De asemenea, pentru mulți, reputația sa a fost pătată de construcțiile orientaliste populare ale Orientului ca fiind dependent de droguri, profan și barbar, ceea ce nu a fost ajutat de descrierile înfricoșătoare din relatările publicate ale viziunilor cu **haşiş**. Prin urmare, pe măsură ce oamenii erau familiarizați cu cuvântul „**haşiş**”, în același timp erau învățați să îl asocieze cu nebunia, imoralitatea și criminalitatea. Cu toate acestea, fie că era condamnat ca un flagel profan, fie că era ridicat la rang de plantă sacră, la sfârșitul secolului al XIX-lea, semințele de *canabis* au fost plantate în solul fertil al unei contraculturi occidentale în expansiune.

Cannabisul și cercetarea clinică în secolul al XIX-lea

Ne-am abate prea mult de la drumul nostru pentru a oferi o prezentare generală a istoriei, chimiei, preparării și efectelor *canabisului*, toate acestea fiind subiectul multor analize populare și academice excelente, în special în ultimele două decenii. Cu toate acestea, ar putea fi util să începem cu câteva note introductive despre *canabis* înainte de a analiza domeniile relevante ale utilizării sale în cadrul psihiatriei în secolul al XIX-lea.

Din punct de vedere botanic, *canabisul* este clasificat ca membru al familiei *Cannabaceae* și al genului Cannabis. Este o plantă anuală, dioică, cu flori, din care există trei specii: *Cannabis sativa*, care a fost clasificată inițial de botanistul suedez Carolus Linnaeus în 1753; *Cannabis indica*, cea mai psihoactivă dintre specii, clasificată de biologul francez Jean Baptiste Lamarck în 1785; și *Cannabis ruderalis*, clasificată în 1914 de botanistul rus Dmitri Erastovich Janischevsky. În prezent, există o serie de soiuri hibride, inclusiv varietățile de „*skunk*”, care sunt cunoscute ca fiind înțepătoare, cultivate de obicei pentru a crește intensitatea puterii psihoactive. Deși planta conține peste 460 de compuși cunoscuți, singurul *canabinoid* - dintre cei peste șaizeci de *canabinoizi* identificați în plantă - care este prezent în cantități mari și psihoactiv este *delta-9-tetrahidrocanabinolul* (**THC**). Acesta a fost izolat pentru prima dată în 1964 de Raphael Mechoulam și Yechiel Gaoni la Institutul de Științe Weizmann din Rehovot, Israel. Descoperirea lor

nu a fost una ușoară, deoarece *canabinoizii* (un termen inventat de Mechoulam), care sunt unici pentru plantă, sunt compuși *lipofili*. Cu alte cuvinte, după cum vor ști utilizatorii contemporani cărora le place să gătească cu *canabis*, canabinoizii sunt solubili în grăsimi, dar nu și în apă. Prin urmare, cercetătorii au avut nevoie de echipamente de laborator relativ sofisticate pentru a putea separa și examina compușii.

În general, în cadrul culturii *canabisului*, preparatele folosite în India servesc drept măsură a potenței. Acestea sunt **bhang**, **ganja** și **charas**. *Bhang*, cel mai puțin potent și cel mai ieftin, este produs din frunzele, semințele și tulpinile uscate. Pe subcontinentul indian, este folosit tradițional în mâncare și băutură—adesea în timpul festivalurilor religioase precum Holi. *Ganja*, care este preparată din vârfurile florale ale plantelor femele cultivate, este mult mai puternică decât *bhang*. Un procent mare din canabisul fumat în societățile occidentale—cunoscut sub diverse denumiri precum *marijuana*, iarbă, *joint*, iarbă medicinală sau verde—este *ganja*. În cele din urmă, *charas* arată destul de diferit de *bhang* sau *ganja*, deoarece este o substanță solidă, rășinoasă, făcută din tricomii bogați în cannabinoizi (părul glandular) împreună cu fragmente de flori (care conțin cei mai mulți tricoame) și frunze. Rezervoarele de rășină ale tricomelor sunt separate de plantă folosind diverse metode și apoi comprimate în blocuri. Cunoscut pe scară largă sub numele de „**hasis**” sau „*hash*”, **charas** este adesea mai puternic decât *ganja*—deși acest lucru nu este întotdeauna cazul, cu siguranță în Occident. „Așa cum comentariile unui ghid popular și bine informat pentru utilizatori referitoare la „meritele relative ale *ierbii* versus **hașișului**” sugerează, „dacă ar trebui să judecăm pur și simplu după puterea fumului, atunci **hașișul** este clar câștigător”. Acest lucru se datorează faptului că, în starea sa cea mai pură, **hașișul** conține semnificativ mai mult **THC** ... decât iarba. În mare parte din acest motiv, **charas** este sacralizat de către unele grupuri religioase și folosit în contexte rituale. De exemplu, unele secte din cadrul Shaivismului în India, cum ar fi *Naga sadhus*, fumează **charas** în timpul ritualurilor de închinare.

Canabisul este una dintre cele mai vechi plante cultivate, apreciată în special pentru fibrele și uleiurile sale de cânepă. După cum comentează Lester Grinspoon și James Bakalar, nu numai că a fost „folosit în China la 4000 î.Hr. și în Turkestan la 5000 î.Hr.”, dar a fost, de asemenea, „folosit mult timp ca medicament în India, China, Orientul Mijlociu, Asia de Sud-Est, Africa de Sud și America de Sud”. În Occident, a fost identificată ca medicament de Galen în secolul al II-lea și de atunci a apărut în texte științifice occidentale, precum Robert Burtons *The Anatomy of Melancholy* în 1621, *The New English Dispensatory* în 1764 și *Edinburgh New Dispensary* în 1794. Cu toate acestea, abia în secolul al XIX-lea vedetismul său a început să crească în cadrul psihofarmacologiei occidentale. Deși savantul arabo-francez Sylvestre de Sacy a menționat posibilitatea utilizării sale medicinale în 1809, vor mai trece trei decenii până când medicii vor începe să experimenteze cu proprietățile sale psihofarmacologice.

De remarcat în această privință a fost psihiatrul Jacques-Joseph Moreau de Tours, despre care se crede în general că a furnizat primele experimente clinice înregistrate privind psihofarmacologia extractelor de canabis. Este important faptul că a fost elevul lui Jean Etienne Dominique Esquirol, care în 1838 a publicat unul dintre primele studii științifice privind nebunia, *Des maladies mentales*, în care a definit halucinațiile ca fiind „senzații externe pe care pacientul crede că le experimentează, chiar dacă niciun agent extern nu a acționat material asupra simțurilor sale. Această concluzie a fost utilizată ulterior de Louis-Francisque Lelut și Alexandre Brierre de Boismont pentru a explica „științific” experiențele mistice ale supranaturalului, inclusiv *récits fantastiques* ale lui Thomas De Quincey și ale altora. De asemenea, aceasta a contribuit la înțelegerea de către Moreau a semnificației stărilor modificate induse. După cum comentează Tony James, „principalul avantaj al **hașișului** în viziunea lui Moreau nu este doar faptul că produce iluzii, viziuni și alte stări neobișnuite. Este faptul că produce aceste stări lăsând conștiința intactă și, astfel, permite ca stările să fie observate, pe măsură ce se desfășoară, din interior”.

Cercetările lui Esquirol l-au condus la concluzia că anumite boli mintale sunt în esență patologii ale atenției excesive și, prin urmare, a dezvoltat strategii de distragere a atenției pacienților săi, cum ar fi tricotatul și grădinăritul. Cu toate acestea, el a pus la dispoziția pacienților săi mai bogați metode mai eficiente de distragere a atenției. La scurt timp după sosirea sa la spitalul din

Charenton, în 1815, a început să recomande turismul terapeutic. În funcție de situația financiară a pacienților săi, îi trimitea în călătorii prin Europa, Asia și Africa de Nord, însoțiți de asistenții săi. Moreau, care începuse să lucreze cu Esquirol la clinică la 6 iulie 1816, a fost inițial ales să însoțească unul dintre acești pacienți în Italia și Elveția. Cu toate acestea, după cum a remarcat Bo Holmstedt, nu a durat mult până când călătoriile „au devenit o necesitate pentru Moreau. Nu avea nimic care să îl rețină în Franța; era tânăr și nu dorea să se stabilească; tânjea după țări străine". Astfel, Esquirol i-a încredințat îngrijirea unui nou pacient, pe care îl va însoți timp de trei ani într-o serie de destinații exotice, inclusiv Egipt, Turcia, Nubia, Palestina și Siria. În această perioadă petrecută în străinătate, Moreau a observat că **haşişul** era utilizat pe scară largă ca substanță intoxicantă, în special în societăţile islamice, înlocuind efectiv consumul de alcool atât de răspândit în Europa, dar fără multe dintre efectele psihologice și sociale dăunătoare. Urmând sfatul lui Esquirol cu privire la practica terapeutică - și anume că trebuie să trăiești și să empatizezi cu pacienții tăi pentru a le înțelege tulburările - Moreau s-a cufundat într-o formă de observație antropologică participativă, adoptând vestimentația și obiceiurile locuitorilor din țările în care trăia. De asemenea, a început să facă autoexperimentări cu **haşiş**, insistând că „experiența personală este criteriul adevărului aici". Deși, după cum a discutat Katrin Solhdju, mulți dintre colegii lui Moreau au fost suspicioși cu privire la autoexperimentarea sa, în principal pentru că „mirosea a romantism și nu era în conformitate cu pretențiile științifice stricte de obiectivitate", acesta nu a fost descurajat.

Din acest moment, stările alterate induse au devenit o parte importantă a cercetărilor sale. »Datorită proprietății singulare a **haşişului** de a păstra intacte „conștiința și sentimentele cele mai profunde" ale consumatorului", notează Holmstedt, "acesta putea să-și analizeze toate impresiile și să fie totuși conștient de dezorganizarea facultăților sale mentale. Pentru a completa această autoobservare internă, Moreau a însărcinat, de asemenea, persoanele din jurul său să noteze cu atenție cuvintele, actele, gesturile și expresiile feței sale«.

La scurt timp după întoarcerea în Franța în 1840, Moreau a început să lucreze în azilul Bicetre, iar câteva luni mai târziu și-a asigurat un post la Hópital de la Salpetriere, unde și-a continuat experimentele cu **haşiş**. În cartea sa revoluționară, *Du hachisch et de I'alientation mentóle: etudes psychologique*s, publicată în 1845, precum și în alte rapoarte privind rezultatele propriilor sale cercetări, el a analizat relatările despre experiențele de transcendență induse de o serie de alte droguri, inclusiv cele ale lui Humphry Davy și De Quincey. În sprijinul tezei sale generale conform căreia nebunia și intoxicația cu hașiș sunt fundamental analoge, el a identificat opt „fenomene psihologice" asociate cu ambele. Acestea sunt, în ordinea dezorganizării mentale crescute, (1) sentimente inexplicabile de fericire, (1) excitare crescută combinată cu o intensificare a simțurilor, (3) distorsionarea dimensiunilor de timp și spațiu, care se manifestă de obicei ca o amplificare a ambelor, (4) un simț al auzului mai ascuțit combinat cu o susceptibilitate mai mare la muzică și fenomenul că zgomotul obișnuit poate fi savurat ca și cum ar fi o compoziție plăcută, (5) idei persistente care domină mintea și se apropie de paranoia, (6) tulburări ale emoțiilor, de obicei sub forma unei creșteri a sentimentelor preexistente, (7) impulsuri irezistibile și (8) iluzii și halucinații, acestea din urmă neavând legătură cu nimic din lumea exterioară. În ceea ce privește prima și cea mai vizibilă dintre acestea, el subliniază faptul că stările de spirit produse sunt reale și, ca atare, au implicații semnificative pentru construcția individuală a realității:

> *Hașișul oferă într-adevăr fericire, și prin aceasta înțeleg bucurii mentale totale, deloc senzuale, așa cum am fi tentați să credem. Acest lucru este într-adevăr foarte curios și se pot trage concluzii ciudate - aceasta printre altele, că orice bucurie, orice mulțumire, chiar dacă cauza lor este strict mentală, profund spirituală și foarte idealistă, ar putea fi în realitate o senzație pur fizică, dezvoltată fiziologic, exact ca cele provocate de hașiș*.

După cum spune Helene Peters, acesta nu este doar „primul indiciu al existenței unor mecanisme cerebrale de recompensare centrate în zona limbică", ci și, destul de prevăzător, face o legătură între chimia creierului și experiența mistică. Comentariul său conform căruia «Platon nu ar fi putut visa la pasiuni mai pure și mai spirituale decât cele aprinse de **haşiş**" spune mai puțin despre

aceste pasiuni şi mai mult despre modul în care acestea sunt produse în creier. Stările temporare de transcendenţă, ca şi stările temporare de nebunie, pot fi induse de substanţe chimice, la fel cum pot fi induse de alte surse externe. Nu este neobişnuit să observăm fenomenul fericirii inexplicabile „apărând frecvent la începutul nebuniei. Mă refer la acele sentimente de fericire, de bucurie intimă .... care inspiră atâta speranţă, atâta încredere în viitor şi care, din păcate, sunt doar simptome premonitorii ale celui mai violent delir”». Este important să înţelegem că Moreau nu susţinea că *canabisul* provoacă nebunia; mai degrabă, el susţinea că acesta este capabil să producă fenomene analoge celor observate în timpul nebuniei şi, prin urmare, poate fi un instrument util în cercetarea psihiatrică.

Acest lucru l-a condus la convingerea că halucinaţiile sunt dovezi ale unei lumi interioare, spre deosebire de lumea exterioară, de zi cu zi. Cu alte cuvinte, munca sa cu **haşiş** părea să sugereze două tipuri de existenţă: o lume exterioară, experimentată în timpul stării normale de veghe, şi o lume interioară ideală, experimentată în stările de vis sub influenţa substanţelor psihoactive. Aceste idei au stârnit un mare interes, nu în ultimul rând în rândul literaţilor parizieni. După cum vom vedea în capitolul 5, aceste idei i-au intrigat şi pe spiritiştii francezi, în special pe Louis-Alphonse Cahagnet, deoarece erau în strânsă concordanţă cu principiile mesmerismului, care presupunea existenţa unui „al doilea eu” în timpul stărilor de transă.

Prin urmare, cercetarea lui Moreau poate fi considerată o contribuţie importantă la primirea *canabisului* în Occident. Lucrarea sa, împreună cu cea a lui Louis Remy Aubert-Roche, care a discutat utilizarea **haşişului** ca tratament pentru ciumă şi tifos în studiul său din 1840 *De la peste, ou, typhus d'Orient*, reprezintă începutul a ceea ce avea să devină apogeul cercetării în domeniul *canabisului*. Cu alte cuvinte, deşi înainte de secolul al XIX-lea *canabisul* a fost recunoscut ca fiind important din punct de vedere medical şi discutat ca un psihoactiv puternic, abia în jurul anului 1839 semnificaţia sa farmacologică a fost recunoscută în mod corespunzător în Occident. Între 1840 şi 1900, peste o sută de articole au fost publicate în reviste ştiinţifice, descriind proprietăţile sale medicinale şi încurajând continuarea experimentelor. Cu toate acestea, deşi Moreau a fost o figură importantă în cercetarea timpurie a *canabisului*, „în timpul vieţii sale, el şi munca sa nu au fost niciodată recunoscute aşa cum ar fi trebuit să fie. Astfel, el nu a devenit nici măcar membru al Academiei de Medicină". Prin urmare, pentru a înţelege motivele pentru care a crescut interesul pentru cercetarea în domeniul *canabisului* la sfârşitul secolului al XIX-lea, trebuie să privim în altă parte.

Probabil cea mai importantă figură culturală în cercetarea timpurie a *canabisului* a fost medicul irlandez William Brooke O'Shaughnessy. După cum notează Michael Aldrich, „deşi *canabisul* a fost menţionat ocazional de către primii botanişti şi exploratori care îşi descriau călătoriile, se ştiau puţine lucruri despre terapia cu *canabis* în Europa şi America până când O'Shaughnessy a citit o lucrare unui grup de studenţi şi cercetători ai Societăţii de Medicină şi Fizică din Calcutta în 1839. Pe lângă relatările despre experimentele sale cu drogul, lucrarea sa a inclus şi o prezentare generală a istoriei utilizării *canabisului* de către medicii ayurvedici din India şi medicii persani. Când lucrarea sa a fost în cele din urmă publicată în *Provincial Medical Journal* în 1843, aceasta a stimulat un mare interes în cercurile farmaceutice. De asemenea, este semnificativ faptul că, în 1841, el l-a încurajat pe Peter Squire, „farmacistul bine-cunoscut din Oxford Street”, Londra, să dezvolte o tinctură de **haşiş** - *Squire's Extract*. Acesta a fost urmat de numeroase alte preparate, poate cel mai cunoscut fiind *Chlorodyne* al Dr. John CoIIis Brown, ale cărui ingrediente principale erau tinctura de *canabis*, *laudanum* şi *cloroform*, un amestec puternic care, fără îndoială, i-a asigurat popularitatea de neegalat ca remediu eficient pentru aproape orice simptom la care te-ai putea gândi. Deşi *canabisul* nu a rivalizat niciodată cu *opiul* ca tratament medicamentos în secolul al XIX-lea, acesta a fost un ingredient destul de utilizat în preparatele farmaceutice. De exemplu, eminentul medic Sir John Russell Reynolds, într-un articol interesant din 1890, „*On the Therapeutic Uses and Toxic Effects of Cannabis Indica*”, a recomandat medicamentul ca remediu eficient pentru o gamă largă de afecţiuni, inclusiv insomnie, nevralgie şi dismenoree. Se sugerează adesea că, în rolul său de medic al reginei Victoria, i-a prescris monarhului tinctură de *canabis* pentru a-i uşura disconfortul în timpul perioadelor menstruale.

La un nivel mai popular, miturile cu privire la efectele sale au fost difuzate pe scară largă pentru a promova anumite produse pe bază de *canabis*. Într-o serie de publicații populare au început să apară reclame pentru „*bomboane hasheesh*”, un amestec atrăgător de haşiş şi zahăr de arţar. Nu numai că acest precursor al prăjiturii cu *haşiş* a fost promovat în cataloagele foarte citite produse de Sears, Roebuck and Company, precum și în ziare precum *Chicago Daily Tribune*, dar a fost, de asemenea, vândut în marile magazine, unde a fost lăudat ca „adevăratul secret al tinereții și frumuseții”. A fost promovat în mod regulat ca „un remediu care ar trebui să fie în fiecare casă datorită inofensivității și potenței sale”. Se pretindea că vindecă afecțiuni comune precum răceala și durerile de cap, iar sub influența sa „scriitorul, oratorul, studentul și omul de afaceri ... par să dobândească o nouă inspirație și o nouă energie, o disponibilitate de percepție necunoscută până atunci”. În consecință, „niciun cleric, actor, cântăreț, avocat sau, de fapt, nimeni nu ar trebui să se lipsească de ea”.

Cu toate acestea, a suferit de un control de calitate slab și, prin urmare, nu a avut stabilitatea altor preparate. Nu numai că nu era secretul tinereții și al frumuseții, dar adesea nu reușea să amelioreze toate simptomele enumerate în reclame. Cu siguranță, era mult mai puțin eficient decât ar fi putut fi dozele mult mai mici de opiu. În plus, după cum s-a menționat mai sus, în cantitățile consumate în secolul al XIX-lea, acesta producea adesea efecte psihoactive nedorite care îi deranjau pe membrii societății mai sobri la minte. La începutul secolului al XX-lea, opiul se lupta să rivalizeze cu medicamente mai noi precum aspirina, hidratul de cloral și barbituricele, toate acestea fiind mai stabile din punct de vedere chimic decât *canabisul*, mai puțin psihoactive și, prin urmare, capabile să producă rezultate mai previzibile. În plus, inventarea și popularitatea ulterioară a seringii hipodermice au contribuit în mod semnificativ la declinul consumului de *canabis* medicinal, deoarece, spre deosebire de *opiacee* precum *morfina*, acesta nu putea fi injectat deoarece nu era solubil în apă.

Bătrânul de pe munte și asasinii

Mai ales începând cu anii 1960, **haşişul** a fost asociat cu o contra-cultură mai interesată de dragoste decât de război. Cu toate acestea, nu acesta a fost modul în care a fost înțeles inițial în Occident. Deși se credea cu siguranță că este o tehnologie a transcendenței, capabilă să ridice utilizatorii la stări paradisiace, în imaginația occidentală era, de asemenea, asociată cu cei care „sunt însetați de sânge uman, ucid nevinovați pentru un preț și nu le pasă nici de viață, nici de mântuire”. **Haşişul**, paradisul și sângerarea ucigașă au devenit temele centrale în relatările populare despre «asasini», ”haşişinii cu cap de haşiş, secta musulmană fanatică care practica politica puterii mânuind cuțitul în arta fină a crimei politice”. Cu toate acestea, relația dintre **Asasini** și **haşiş** este una complexă, înrădăcinată atât în „ostilitatea generală a musulmanilor față de ismaeliți”, cât și în „propriile impresii fanteziste ale europenilor despre Orient”. Poveștile se bazează în mare măsură pe relatările lui Marco Polo și pe cercetările și speculațiile savantului francez din secolul al XIX-lea Antoine Isaac Svlvestre de Sacy.

Asasinii erau **fida‘is** (devoți care se sacrificau) loiali lui Hasan Sabbâh, convertit la ismaeliți și fondator al așa-numitului stat **nezâri isma'ilit**. Sub conducerea sa, Nezâris au organizat un efort revoluționar descentralizat împotriva imperiului Saljuq turco-persian, militar superior. Principala tactică a lui Hasan a fost reprezentată de asasinate atent orchestrate, care au avut ca efect crearea unei culturi a fricii. Deși această strategie nu era nouă în istoria militară, ea s-a identificat în special cu Hasan și cu Nezâri Isma'ilis. În 1090, ca urmare a unui plan de infiltrare bine pus în aplicare, acesta și-a asigurat în cele din urmă pentru cartierul său general fortăreața Alamut, situată în centrul Munților Alborz din regiunea Rudbâr. După cum comentează Farhad Daftary, „acest lucru a semnalat începutul revoltei deschise a isma'ililor persani împotriva saljuqilor și, de asemenea, a marcat în mod eficient fundația a ceea ce avea să devină statul nezâri isma'ili din Persia”. Hasan s-a apucat rapid să facă fortăreața inexpugnabilă, precum și să dezvolte sisteme de irigații în valea Alamut pentru a stabili o societate autosuficientă în ceea ce privește producția alimentară. „Hasan a înființat, de asemenea, o bibliotecă importantă la Alamut, ale cărei colecții de manuscrise și

instrumente ştiinţifice au crescut la proporţii impresionante în momentul în care mongolii au distrus fortăreaţa în 1156". Toate aceste realizări semnificative au contribuit la poveştile despre asasini bine educaţi, foarte pricepuţi şi nemiloşi, care trăiau printre grădini maiestuoase, modelate după descrierile coranice ale paradisului.

În ceea ce priveşte receptarea acestor poveşti în Occident, multe dintre ele fiind înrădăcinate în exagerări şi mituri orientaliste. Bernard Lewis subliniază că cuvântul „asasin" a apărut pentru prima dată în „cronicele cruciadelor, ca numele unui grup ciudat de sectari musulmani în Levant, conduşi de o figură misterioasă cunoscută sub numele de **Vechiul Om al Muntelui**, şi respingători, prin credinţele şi practicile lor, atât pentru buni creştini, cât şi pentru musulmani. Una dintre cele mai vechi astfel de descrieri ale comunităţii lui Hasan poate fi găsită în raportul unui trimis în Egipt şi Siria în 1175 de către împăratul Frederic Barbarossa, în care acesta nota că "la hotarele Damascului, Antiohiei şi Alepului există o anumită rasă de saraceni în munţi, care în vernacularul lor sunt numiţi *Heyssessini* şi în romană *segnors de Montana*". Această rasă de oameni trăieşte fără lege; mănâncă carne de porc împotriva legii saracenilor şi folosesc toate femeile fără distincţie, inclusiv mamele şi surorile lor. Hasan, ni se spune, a selectat câţiva dintre fiii supuşilor săi, i-a scos din familiile lor şi i-a educat la un nivel înalt, inclusiv învăţându-i mai multe limbi, permiţându-le astfel să se infiltreze în societăţile inamice fără a fi detectaţi. Central în această pregătire era un angajament necondiţionat „de a-l asculta pe stăpânul ţării lor în toate cuvintele şi poruncile sale; şi că, dacă fac asta, el, care are puterea asupra tuturor zeilor vii, le va oferi bucuriile Paradisului. Prin urmare, s-a imaginat că, atunci când erau chemaţi în prezenţa lui Hasan, se prosterneau înaintea lui şi declarau cu fervoare supunere necondiţionată. „Apoi, Prinţul le dă fiecăruia dintre ei un pumnal de aur şi îi trimite să omoare orice prinţ pe care l-a marcat".

Deşi unele poveşti despre asasini circulau printre cruciaţi de câţiva ani, în 1191 atitudinile s-au înăsprit împotriva grupului când doi dintre ei l-au asasinat pe Conrad de Montferrat, un nobil din nordul Italiei care se stabilise ca lider al Ierusalimului. Această primă victimă cruciată a dus la o proliferare a rapoartelor. Arnold de Litbeck este deosebit de semnificativ în acest sens. În cea mai veche sursă vestică care se referă la o poţiune inexplicabilă administrată de Hasan, acesta a notat următoarele: "Acest Bătrân a fermecat prin vrăjitoria sa atât de tare bărbaţii din ţara sa, încât ei nu se închină şi nu cred în niciun Dumnezeu în afară de el însuşi". De asemenea, îi încântă într-un mod ciudat cu astfel de speranţe şi cu promisiuni de astfel de plăceri cu bucurie eternă, încât preferă mai degrabă să moară decât să trăiască. Acest lucru se realizează prin intoxicarea lor cu "o astfel de poţiune încât sunt cufundaţi în extaz şi uitare", în timpul căreia experimentează "anumite vise fantastice, pline de plăceri şi încântări". Această poţiune psihoactivă a fost identificată cu **haşişul** în versiunile ulterioare ale legendei, care au fost adoptate de Marco Polo şi alte surse occidentale. Povestirile lor — menţionate, de exemplu, de Dante şi Giovanni Boccaccio — au informat ulterior acceptarea **haşişului** în secolul al XIX-lea.

În timp ce interesul pentru asasini a continuat în Occident, stimulat de lucrările unor scriitori precum Denis Labey de Batilly în 1605, Henricus Bangertus în 1659 şi Etienne Maurice Falconet în 1751, expediţia lui Napoleon Bonaparte în Egipt din 1798 a fost cea care s-a dovedit deosebit de semnificativă. Inspirând un val de interes occidental pentru Orient, expediţia a început un proces cultural care a stabilit în cele din urmă relaţia asasinilor cu *haşişul*. De remarcat în această privinţă a fost activitatea savantului arab Silvestre de Sacy - „primul orientalist european modern şi instituţional" - care, la 19 mai 1809, a prezentat o lucrare Institutului Franţei despre asasini. În plus faţă de o serie de surse utilizate de cercetătorii anteriori, el a fost, după cum spune Lewis, „capabil să se bazeze pe o bogată colecţie de manuscrise arabe din *Bibliothèque Nationale* din Paris, inclusiv câteva dintre cele mai importante cronici arabe ale cruciadelor necunoscute până atunci de cercetătorii occidentali", astfel încât „analiza sa a surselor a înlocuit în totalitate eforturile scriitorilor europeni anteriori". Silvestre de Sacy este deosebit de important pentru că el a fost cel care a susţinut că „cuvântul **asasin** este o corupere a cuvântului **Hachishin** şi a fost atribuit ismafalienilor pentru că aceştia foloseau o licoare ameţitoare numită **haşiş**". Acest lucru a fost acceptat pe scară largă. De exemplu, într-o scurtă discuţie despre asasini, orientalistul victorian englez Edward William Lane - care a tradus cele *O mie şi una de nopţi*, a trăit în Cairo, a purtat

haine indigene și a petrecut timp sechestrat în bârloguri de haşiş - afirmă simplu cu privire la etimologia denumirii: „De Sacy a pronunţat, cred, pe bună dreptate [că] este o corupere a lui «**Hhash'shdsheém**»".

Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că, deşi de Sacy i-a convins pe mulţi de existenţa unei legături etimologice între termenul **hashishiyyin** şi termenul occidental „**asasin**", care, la rândul său, a confirmat poveştile conform cărora „poţiunea" administrată asasinilor era **haşiş**, argumentul este problematic. În primul rând, termenul **hashishiyyin** a fost un termen disprețuitor folosit inițial metaforic pentru *nezari isma'ilis*. Cea mai veche utilizare înregistrată apare într-un text polemic produs în jurul anului 1123. După cum comentează Daftary, „în întreaga discuție medievală a **haşişului** de către scriitorii musulmani ... utilizatorii au fost consideraţi în mod clar ca nişte proscrişi sociali şi criminali, iar **hashishiyya** au fost catalogaţi drept periculoşi pentru islam şi societate şi condamnaţi ca atare de opinia majoritară cel puţin din ultima parte a secolului al XI-lea". Majoritatea cercetătorilor ar fi de acord că „termenul **hashishiyya** pare să fi fost folosit în sensul abuziv de «gloată de clasă joasă» şi «proscrişi sociali ireligioşi»" în timpul secolelor al XII-lea şi al XIII-lea, mai degrabă decât pentru că aceştia „consumau în secret *haşiş* în mod regulat". În al doilea rând, utilizarea drogului ca psihoactiv era bine cunoscută la acea vreme şi, prin urmare, este puţin probabil să fi fost considerat o poţiune misterioasă de către cei care îl consumau. În al treilea rând, spre deosebire de opiu, *psilocibină* sau LSD, este puţin probabil ca *haşişul* să fi indus viziuni stabile ale paradisului cu nivelurile de claritate şi convingere cerute de primele povestiri. În cele din urmă, cantităţile necesare pentru o experienţă halucinogenă convingătoare ar fi fost nefolositoare pentru o miliţie care trebuia să îşi execute victimele pe ascuns cu un nivel ridicat de sofisticare, agilitate şi precizie.

Cu toate acestea, pentru observatorii occidentali, astfel de poveşti despre devotamentul indus de droguri, susţinute de stereotipurile orientaliste ale unor asasini exotici care îşi făceau de cap, au dat sens extravaganţei criminale a grupului şi supunerii lor oarbe faţă de Hasan, care altfel păreau inexplicabile. De exemplu, Joseph von Hammer-Purgstall, în influenta sa *Geschichte der Assassinen aus morgen-làndischen Quellen* (1818), repetă pur şi simplu relatarea lui Marco Polo despre viziunile paradisiace şi criminale induse de *haşiş*. Confluenţa profană a drogurilor şi a maşinăriilor oculte ale asasinilor intoxicaţi se fixase în imaginarul occidental. Într-un articol presupus obiectiv publicat în *Scientific American* în 1858, toate prejudecăţile orientaliste contemporane sunt scoase la iveală şi susţinute de legenda asasinilor: „Aspectul somnolent şi caracterul indolent al naţiunilor orientale nu se datorează doar climei din ţările respective", ci şi «utilizării pe scară largă a drogurilor narcotice puternice». În timp ce „chinezii au *opiul* lor pe care îl mestecă şi îl fumează în exces . . . otomanii . . . preferă intoxicaţia produsă de **hasheesh** . ... primii fumători şi consumatori de [care] au fost numiţi **hasheeshins**, de la care provine cuvântul nostru „asasin"". Obiceiul lor de a consuma *haşiş*, ni se spune, „a fost practicat pentru prima dată în vremea cruciaţilor de către un duşman puternic al lor, «Bătrânul Muntelui», cum era numit, şi care obţinea supunerea cea mai implicită din partea multor adepţi furnizându-le acest drog". Prin urmare, nu este de mirare că utilizatorii acestei toxine puternice şi profane erau împinşi spre nebunie: „Persoanele care au obiceiul de a folosi acest drog îşi încheie de obicei existenţa ca nebuni, iar de când francezii au Algeria, spitalele lor de nebuni au fost pline de victime ale *hasheesh*-ului".

Dacă poveştile asasinilor au sugerat o legătură între *haşiş*, violenţă şi nebunie, ele au indicat, de asemenea, eficienţa drogurilor ca o tehnologie încântătoare de transcendenţă. Acest din urmă accent este deosebit de evident în *Contele de Monte Cristo* de Alexandre Dumass. Bazându-se atât pe relatarea lui Marco Polo, cât şi pe propria sa plăcere de a consuma drogul, Dumas a dezvoltat o versiune a poveştii în care plăcerile intoxicaţiei cu *haşiş* sunt înfrumuseţate. „Aţi auzit vreodată ... de Bătrânul de pe munte .... Hassen-ben-Sabah, care a plantat grădini frumoase, în interiorul cărora erau pavilioane izolate. În aceste pavilioane îi primea pe cei aleşi, iar acolo ... le dădea să mănânce o anumită plantă, care îi transporta în Paradis, în mijlocul unor arbuşti mereu înfloriţi, a unor fructe mereu coapte şi a unor fecioare mereu iubite. Ceea ce aceste persoane fericite luau drept realitate nu era decât un vis". Aceasta este cheia pentru Dumas. *Hashish*-ul avea puterea psihoactivă de a-i

introduce pe asasini într-o lume de vis fermecată. Pe această bază, Dumas a considerat că drogul ar trebui lăudat.

> *Există o luptă în natură împotriva acestei substanțe divine - în natura care nu este făcută pentru bucurie și se agață de durere. Natura supusă trebuie să cedeze în luptă, visul trebuie să succeadă realității, iar atunci visul domnește suprem, atunci visul devine viață, iar viața devine vis. Dar ce schimbări au loc! Doar comparând durerile ființei reale cu bucuriile existenței presupuse, îți dorești să nu mai trăiești, ci să visezi astfel pentru totdeauna. Când te întorci în această sferă lumească din lumea ta vizionară, ți se pare că părăsești primăvara napolitană pentru iarna laponă - că părăsești paradisul pentru pământ - paradisul pentru iad! Gustă hașișul, oaspete al meu - gustă hașișul .... „**Ma foi**"spuse Franz, "ar fi cel mai ușor lucru din lume; căci simt cum îmi ies aripi de vultur pe umeri, și cu aceste aripi aș putea face un tur al lumii în patru ore și douăzeci de minute." „Ah, da, hașișul își începe activitatea. Ei bine, desfă-ți aripile și zboară în regiuni supraomenești"*.

Compatrioții lui Dumas îi împărtășeau din ce în ce mai mult opiniile. „Acesta este timpul asasinilor", a declarat Arthur Rimbaud. Baudelaire a preluat titlul uneia dintre cărțile sale de la legendarul «paradis artificial» creat de Hasan. Iar numele sectei lui Hasan a fost adoptat de un grup de tineri intelectuali francezi care se întâlneau sub auspiciile lui Moreau. Le Club des Hachichins s-a reunit lunar între 1845 și 1849 la Hôtel Pimodan de pe Île Saint-Louis. Ar fi putut trece neobservat dacă unul dintre ei, Théophile Gautier, nu ar fi publicat un eseu semi-ficțional, „*Le Club des Hachichins*", în *Revue des Deux Mondes*, la 1 februarie 1846, care relatează explicit povestea relației dintre Assassins, *hașiș* și viziunile paradisului. Printre cei care puteau fi găsiți vizitând paradisuri artificiale la Hôtel Pimodan se numărau Louis Remy Aubert-Roche, Victor Hugo, Eugene Delacroix, Honore Daumier, Alphonse Karr, Gerard de Nerval și Honore de Balzac. După cum își amintea Gautier, poate că „avea înfățișarea unui nepot care merge să ia masa cu mătușa sa în vârstă" în timp ce se îndrepta spre hotel, dar de fapt era „un credincios pe punctul de a gusta bucuriile raiului lui Mahomet în compania unei duzini de arabi francezi".

Acest sentiment de transcendență și construcția orientalistă a paradisului indus, pentru care „realitatea a servit doar ca punct de plecare pentru splendorile halucinației", au devenit esențiale pentru *hashishiyya* franceză? „Eram în stadiul fericit al hașișului pe care orientalii îl numesc **kief**", a declarat Gautier. „Nu-mi mai simțeam corpul; legăturile dintre materie și spirit fuseseră dezlegate: mă mișcam prin pură voință într-un mediu care nu opunea niciun fel de rezistență". Acesta, a argumentat el, trebuie să fie ceea ce experimentăm în viața de apoi: "Am înțeles plăcerile gustate de spirite și îngeri în funcție de gradul lor de perfecțiune, în timp ce traversează eterul și cerurile, și ceea ce ar putea fi distracția Eternității în paradis. Nicio urmă de materialitate nu se amesteca cu acest extaz, nicio dorință pământească nu îi afecta puritatea".

Această versiune a legendei Asasinului și-a găsit de atunci locul în cultura înaltă a secolului al XX-lea. De exemplu, Robert de Ropp, în influenta sa carte *Drugs and the Mind* (1958), afirmă că hașișul:

> *a fost întotdeauna asociată cu povești romantice pline de culoare și frumusețe, precum poveștile interminabile ale Șeherezadei [Arabian Nights]. Însuși cuvântul hașiș are accente exotice. Această substanță era oferită adepților săi de către Hasan-i-Sabah, „Bătrânul de pe munte", care și-a construit fortăreața pe vârful stâncos Alamut. De dragul unei imagini a paradisului pe care o oferea drogul, aghiotanții săi fanatici traversau deșertul până la Basra sau Bagdad, pentru a ucide pe furiș anumiți indivizi pe care Hasan îi dezaproba.*

El povestește apoi despre bucuriile hașișului descrise de Marco Polo. De asemenea, în anii 1980, Robert Anton Wilson face mare caz de legendă, integrând-o într-o istorie idiosincratică a sexului, drogurilor și ocultismului și prezentându-l pe Hasan drept o figură crowleyană care „a

introdus marijuana în lumea occidentală, din India” și „a învățat că nimic nu este adevărat și totul este permis”. Pentru William Burroughs, Hasan este „singurul lider spiritual care are ceva semnificativ de spus în Era Spațială”. Iar în poemul său „*The Hashishins*”, Robert Calvert din trupa Hawkwind își imaginează un grup de hipioți subversivi în Marea Britanie contemporană: „În fiecare cătun din fiecare oraș / Și oraș îi veți găsi . . . Părul zburând, mergând repede pentru a înscrie / Capete pline de vise".

Cu toate acestea, în secolul al XX-lea, alții au apelat la interpretări anterioare ale legendei Assassin pentru a promova propaganda anti-cannabis. De exemplu, în anii 1950, au fost realizate mai multe filme influente care se bazau pe lecturi ale legendei care identificau drogul ca fiind o sursă de profanare: Reefer Madness (1936) declara că „femeile plâng pentru el, bărbații mor pentru el”, iar *Assassin of Youth* (1937) se referea la „senzațiile nebunești” pe care le provoca. Aceste afirmații au fost susținute de o serie de articole publicate în periodice precum *Scientific American*, care susțineau că „*marihuana* produce o mare varietate de simptome la consumator”, inclusiv „dorința de a lupta și de a ucide”. De exemplu, în iulie 1937, Harry J. Anslinger (primul comisar al Biroului Federal pentru Narcotice) a publicat un articol sumbru în *American Magazine* intitulat „*Marijuana: Assassin of Youth*”, în care susținea că tinerii «drogați» erau responsabili pentru o serie de infracțiuni grave, inclusiv crime. El susținea că „o întreagă familie a fost ucisă de un tânăr dependent în Florida. Când ofițerii au ajuns la domiciliu, l-au găsit pe tânăr clătinându-se într-un abator uman. Cu un topor, el își omorâse tatăl, mama, cei doi frați și o soră. Părea să fie amețit”. Așa cum Anslinger declarase deja la 17 aprilie 1937, în mărturia sa în fața Congresului în sprijinul Legii privind marijuana:

> *Acest drog este la fel de vechi ca civilizația însăși. Homer a scris despre el că este un drog care îi face pe oameni să își uite casele și care îi transformă în porci. În Persia, cu o mie de ani înainte de Hristos, a fost fondat un ordin religios și militar care se numea Asasinii, iar numele lor provenea de la drogul numit hașiș, cunoscut acum în această țară ca marihuana. Ei erau cunoscuți pentru actele lor de cruzime, iar cuvântul „asasin” descrie foarte bine drogul.*

Multe dintre aceste afirmații erau prostii nefondate, dar ele indică impactul semnificativ pe care legenda l-a avut asupra receptării drogurilor în Occident.

De asemenea, semnificativă în această privință a fost influența cărții *O mie și una de nopți*, care a fost tradusă din arabă în franceză de Antoine Galland și a apărut în douăsprezece volume între 1704 și 1717. Cunoscut pe scară largă în limba engleză ca *Arabian Nights* (Nopți arabe), acesta a modelat concepțiile occidentale despre Orient ca o heterotopie exotică, fermecată. Până în anii 1880, după cum notează Sadie Plant, „a inspirat toți scriitorii secolului al XIX-lea despre droguri". Nu numai că era una dintre cărțile preferate ale copilăriei lui De Quincey, dar admiratorii săi parizieni erau ”îndrăgostiți de aroma orientală a *hașișului* și de poveștile cu care părea să vină echipat”. Într-adevăr, în mare parte pentru că Hasan Sabbah a fost privit prin prisma romanului *Arabian Nights*, el a devenit, după cum spune Marcus Boon, un „dandy medieval” și o icoană revoluționară pentru „radicalii fumători de droguri din anii 1960, îmbrăcați în caftane în timp ce complotau pentru răsturnarea statului”. Un bun exemplu în acest sens este cântecul Hawkwind „*Hassan I Sahba*” (de pe albumul *Luark, Strangeness and Charm*, 1977), în care el devine un simbol pentru confluența hașișului, a *Nopților Arabe* și a legendei Asasinilor: „Ghidează-ne, o, geniu al fumului / Ghidează-ne spre o mie și una de nopți / În grădina parfumată a deliciilor”.

Paradisuri artificiale

Printre cele mai importante scrieri despre droguri apărute în urma ședințelor de la Le Club des Hachichins se numără „*Du vin et du hachish*” (1851) și *Les paradis artificiels* (1860) ale lui Baudelaire. Chiar și așa, există puține dovezi care să sugereze că el a fost un consumator regulat de canabis. „Că a încercat hașișul o dată sau de două ori, ca experiență psihologică, este posibil și chiar

probabil", spune Gautier, «dar nu a făcut uz continuu de el». Într-adevăr, ceea ce Gautier numește „această fericire, cumpărată de la farmacie și purtată în buzunar", era, spune el, „respingătoare" pentru Baudelaire. „El compara extazul pe care îl producea cu cel al unui maniac, pentru care pânza pictată și decorațiunile grosolane înlocuiau mobila adevărată și grădina îmbogățită cu flori vii". Acestea fiind spuse, trebuie reținute câteva lucruri. În primul rând, pentru că Gautier dorea să protejeze reputația lui Baudelaire de cei care l-ar fi înțeles greșit în mod intenționat, el a minimalizat importanța drogurilor în viața și opera sa. În al doilea rând, Baudelaire a încercat, de asemenea, să se distanțeze de percepția unei vieți în stare de ebrietate. Prin urmare, deși a petrecut multe ore sub influența unei substanțe sau a alteia, este dificil de știut cât canabis a consumat de fapt.

Ceea ce este clar este că el nu împărtășea aprecierea lui Gautier față de *hașiș*. Deși scrie în stilul iubire-ură al unui dependent prins undeva între romantismul eteric al lui De Quincey și realismul brutal al lui Burroughs, el insistă că *haşişul* este atât „inutil, cât și periculos". Este atât de eficient în erodarea moralității, în subminarea creativității și în provocarea „morții intelectuale", încât „dacă ar exista un guvern al cărui interes ar fi să își corupă cetățenii, ar trebui să încurajeze consumul de haşiş". Acesta adăpostește un „spirit stupefiant" care pune rapid stăpânire pe mintea consumatorului, inducând o atitudine profund antisocială, care „îl face pe individ inutil pentru semenii săi". El crede că erodează voința într-un mod atât de cuprinzător încât consumul regulat ar trebui evitat cu grijă: „o lâncezeală profundă, care nu este lipsită de farmec, îți invadează spiritul. Ești incapabil să muncești și să acționezi energic". În plus, îl determină pe om «să se admire pe sine însuși și îl precipită pe zi ce trece spre marginea abisului luminos în care își admiră chipul Narcissan». Paradisurile pe care le promite "nu sunt chiar atât de frumoase pe cât par sub deghizările lor temporare și învelișurile lor magice. Astfel de gânduri aparțin mai degrabă pământului decât cerului și datorează o mare parte din frumusețea lor iritației nervoase, nerăbdării cu care mintea le îmbrățișează". Acest lucru sugerează că nu este chiar adevărat să afirmăm, așa cum face Catherine Osborn, că Baudelaire a fost «un frate înțelegător și iubitor» al hipioților din anii 1960.

Cu toate acestea, nu există nicio îndoială că era familiarizat cu paradisurile artificiale induse de *haşiş*, deoarece descrie în mod sugestiv o serie de caracteristici esențiale: percepția timpului este atât de modificată încât o „eternitate" poate fi trăită în doar câteva minute, iar în această experiență a atemporalității se dizolvă angoasa vieții muritoare. Există un sens în care o doză mare de *haşiş* este capabilă să ridice sinele deasupra constrângerilor tiranice ale procesului istoric. Timpul încetează să mai fie relevant sau chiar să mai aibă sens: „Trăim mai multe vieți în decurs de o oră". În stare de ebrietate, cineva are chiar suspiciunea că „în curând, însăși ideea de timp va dispărea", astfel:

> *când a doua zi observi lumina zilei în camera ta, prima ta senzație este de uimire. Timpul dispăruse complet. Fusese noapte cu puțin timp înainte și acum este zi. „Am dormit sau nu ? Starea mea de ebrietate a durat toată noaptea și, conceptul de timp fiind suprimat, întreaga noapte a însemnat pentru mine mai puțin decât spațiul unei secunde? Sau poate am zăcut învăluit în vălurile unui somn plin de viziuni?" Nu există nici o posibilitate de a ști*.

Deoarece cineva transcende „lucrurile materiale", există și o erodare a simțului spațiului - o altă caracteristică esențială a experienței. Se poate fi oriunde și pretutindeni în același timp, pe măsură ce sinele se integrează în țesătura cosmosului. În consecință, există o erodare a percepției identității distincte a sinelui față de alte obiecte din lume: „din când în când", spune Baudelaire, „personalitatea dispare". Adică, „sentimentul de obiectivitate care creează anumiți poeți panteistici și mari actori devine atât de puternic încât te arcuiești confundat cu obiectele exterioare. Acum ești un copac care geme în vânt și murmură naturii melodii vegetale. Acum plutești în azurul unui cer imens de întins". Din nou, «ești așezat, fumând o pipă; crezi că stai în interiorul pipei, dar pipa, mai degrabă, te fumează pe tine; te expiri în spirale de nori albaștri». Granițele care separă sinele de ceea ce este exterior sinelui se prăbușesc. Există, așa cum spunea William James despre „revelația

anestezică", ceva în ea care nu este doar „Fichtean și Hegelian", ci și fundamental mistic. După cum spunea Baudelaire, „Fiecare contradicție este acum o identitate. Omul este un zeu". Altfel spus, «un gând final, încununător, izvorăște din creierul visătorului: »Am devenit Dumnezeu! . . . Care este filosoful francez care a spus, în batjocură față de doctrinele germane moderne: „Sunt un zeu care nu a cinat bine"? Această ironie nu ar impresiona un om aflat sub influența hașișului; el ar răspunde calm: Poate că nu am cinat bine, dar sunt un zeu!«.

Legate de această percepție a unității sunt comentariile lui Baudelaire privind relația dintre muzică și intoxicația cu *hașiș* - o relație care este acum bine documentată. În special, el observă că muzica „se va asocia cu obiectele din jurul tău", vrăjindu-le și atrăgându-l pe observatorul intoxicat într-o unitate cu ele. Fiind una cu muzica, imposibil de distins de aceasta, ascultătorul nu mai este un eu izolat, ci mai degrabă fuzionează cu mediul sonor și devine parte a acestuia. Acest lucru conduce la un sentiment de unitate cu propriul mediu fizic: „Ți-ai lua locul și ți-ai juca rolul în cel mai mizerabil tablou, cel mai grosolan tapet care acoperă pereții unui han".

Intoxicația cu *hașiș* poate fi o experiență evocativă, în cadrul căreia cineva își descoperă muza. Prin urmare, poate, spune Baudelaire, „să-ți dea poezii infinite". Dar, după cum s-a menționat în capitolul 1, el era suspicios față de aceasta ca o scurtătură ușoară care erodează creativitatea, ocolește reflecția serioasă și subminează moralitatea: „În însăși infailibilitatea mijloacelor stă imoralitatea lor, la fel cum presupusa infailibilitate a magiei stă în stigmatul diabolic cu care este atașată". Există ceva constructiv din punct de vedere moral și creativ în timpul, efortul și privațiunile îndurate de asceți, mistici și artiști; există ceva important de câștigat din noaptea întunecată a sufletului care este refuzat persoanei care încearcă să ajungă la aceeași destinație printr-o scurtătură psihedelică.

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că dozele mari de *hașiș* pot genera convingerea gnostică că „toate problemele filosofice au fost rezolvate. Toate întrebările încâlcite cu care s-au luptat teologii și care sunt disperarea omenirii gânditoare au devenit *pellucide*, limpezi". Deși nu prea există nimic care să tulbure bazinul emoțional și intelectual în care plutește eul intoxicat, acest lucru nu se datorează faptului că ceva a fost rezolvat, ci doar pentru că, fiind intoxicat, eul este mulțumit de o soluție iluzorie.

În cele din urmă, în centrul experienței acestui paradis artificial se află o imersiune stupefiantă într-un sentiment de plăcere. Deși utilizatorii pot experimenta inițial câteva efecte negative tranzitorii, nu trece mult timp până când își dau seama că „orice suferință a dispărut ... Este ceea ce orientalii numesc **kief**- este absolutul fericirii .... Este o beatitudine calmă și înghețată". «Ai încetat să te mai lupți, ai fost transportat, nu mai ești propriul tău stăpân și puțin îți mai pasă». Aceasta este problema centrală pentru Baudelaire: deși drogurile sunt fără îndoială plăcute și, în multe privințe, inspiraționale, în ultimă instanță ele creează paradisuri artificiale în care toate problemele sunt rezolvate.

Prin urmare, nu a fost surprinzător pentru Baudelaire că stările induse de droguri au fost frecvent interpretate ca experiențe mistice de gnoză: „Vai! viciile omului, oricât de înspăimântătoare ar părea, conțin dovada (fie și numai în aplicațiile lor infinite!) a gustului său pentru infinit; și totuși este un gust care se rătăcește destul de frecvent". Problema este că acest apetit pentru transcendență, care activează interesul pentru substanțele psihoactive, nu este satisfăcut de experiențele pe care acestea le induc. După cum spune el cu referire la două tipuri de vise pe care oamenii le experimentează de obicei: „Primul este plin de viața sa obișnuită, de preocupările, dorințele și viciile sale, care se combină într-o manieră mai mult sau mai puțin bizară cu obiectele întâlnite în timpul zilei pentru a se fixa aleatoriu pe vasta pânză a memoriei sale. Acesta este visul natural; este omul însuși". Al doilea tip este un „vis absurd și imprevizibil, care nu are nicio legătură sau tangență cu caracterul, viața și pasiunile visătorului!" Acesta este denumit de el „visul hieroglific", despre care se crede adesea că reprezintă „partea supranaturală a vieții". Într-adevăr, „tocmai din cauza absurdității sale, anticii îl considerau de origine divină. Deoarece acest vis nu poate fi explicat prin nicio cauză cunoscută, ei l-au atribuit unei cauze exterioare omului". Consumatorii de *hașiș* care caută gnoza vor fi întotdeauna dezamăgiți, deoarece "în intoxicația cu *hașiș*, nu găsim nimic de acest fel. Aici nu părăsim niciodată visul natural. Pe toată durata sa, intoxicația nu va fi altceva

decât un vis fantastic .... leneșul a reușit să introducă în mod artificial un element de supranatural în viața și gândurile sale: dar el nu este, până la urmă, și în ciuda intensității crescute a senzațiilor sale, decât același om augmentat, același număr ridicat la o putere mult mai mare". Intoxicația cu *haşiş* distorsionează percepția, dar nu face mai mult decât atât. Cu siguranță nu este o tehnologie gnostică capabilă să ofere o ieșire într-o „a doua realitate”.

Desigur, la sfârșitul secolului al XIX-lea, nu toată lumea era de acord cu acest punct de vedere. Gustave Flaubert a fost deosebit de critic la adresa lui Baudelaire: „Se simte aici și acolo ceva ca un ferment de catolicism. Aș fi preferat să nu condamnați *haşişul*, *opiul*, excesul de indulgență. De unde știi ce poate rezulta în cele din urmă din toate acestea”. În lucrarea sa *La tentation de Saint Antoine* (1874), el vorbește despre o noapte din viața misticului anahoret creștin din secolul al IV-lea, Sfântul Antoniu. Slăbit de rigorile ascezei și bântuit de gânduri păcătoase și de remușcări, Antoniu alunecă în stări halucinante în care experimentează excesul senzual și îndoiala filosofică. Înrădăcinată în „imaginația antică a Orientului”, după cum spune Michel Foucault, relatarea îl plasează pe Anthony la granița dintre nebunie și misticism. În multe privințe, este o examinare și chiar o celebrare a potențialului minții în timpul stărilor modificate de conștiință. Nu contează dacă stările vizionare sunt induse de privațiunile ascetismului sau de droguri, deoarece ambele modifică chimia creierului și produc halucinații care pot avea implicații personale, sociale și religioase profunde. După cum comentează Plant, în timp ce „Madame Bovary este cartea cea mai strâns asociată cu experiențele lui Flaubert induse de droguri”, discuția sa despre Anthony este un exemplu mai bun al experienței psihedelice: „Călătoriile sale îl duc înapoi în miezul problemei însăși, când, chiar la sfârșitul cărții, Anthony tânjește, într-un pasaj care rezonează profund cu idealismul romantic, să „aibă aripi, carapace, coajă, să scuipe fum, să-mi unduiesc trunchiul, să-mi răsucesc corpul, să mă împart, să fiu înăuntrul a tot, să mă îndepărtez cu mirosul, să mă dezvolt ca plantele, să curg ca apa, să vibrez ca sunetul, să strălucesc ca lumina, să mă încolăcesc în însăși forma, să pătrund în fiecare atom, să cobor în profunzimea materiei - să fiu materie”. Acestea sunt experiențe importante pe care Flaubert consideră că Baudelaire le neglijează prea ușor, pentru că de unde să știe el ce poate rezulta din toate acestea?

Consumatorul american de Hashish

În 1854, un articol anonim intitulat „*The Vision of Hasheesh*” a fost publicat în *Putnam's Monthly Magazine*. De fapt, autorul era Bayard Taylor, ilustrul poet, scriitor de călătorii și trimis al Statelor Unite în Prusia. Era o relatare senzațională și captivantă a experiențelor sale de transcendență: „Spiritul. ... lui Hasheesh a pus stăpânire pe mine. Am fost aruncat pe potopul iluziilor sale și am plutit în derivă, neajutorat, oriunde ar fi ales să mă ducă". Și aici, relația dintre canabis și Orient a fost esențială: ”M-am trezit brusc la poalele marii piramide a lui Keops .... Am vrut să o urc și numai dorința m-a plasat deasupra vârfului ei, ridicat la mii de metri deasupra lanurilor de grâu și palmierilor Egiptului”. El continuă: „Mă deplasam peste deșert, nu pe un dromader legănat, ci așezat într-o barcă făcută din nucă de perle și împodobită cu bijuterii de o strălucire extraordinară. Nisipul era făcut din grăunțe de aur, iar chila mea aluneca prin ele fără zgomote sau vibrații". Călătorind mai departe spre est în viziunea sa, el dezvăluie și influența *Nopților Arabe*: „Paradisul lui Mahomet, cu palatele sale de rubin și smarald, cu aerul său de mosc și *casia* și cu râurile sale mai reci decât zăpada și mai dulci decât mierea, ar fi fost un punct terminus sărac și meschin pentru arcada mea de *curcubee*. Cu toate acestea, în caracterul acestui paradis, în fanteziile splendide ale *Nopților Arabe*, în strălucirea și luxul întregii poezii orientale, recunosc acum mai mult sau mai puțin din acțiunea *hasheesh-ului*".

Articolul lui Taylor este deosebit de important în calitate de catalizator pentru unul dintre cele mai influente texte despre hașiș din secolul al XIX-lea, *The Hasheesh Eater,* de Fitz Hugh Ludlow: *Being Passages from the Life of a Pythagorean* (1857). Ludlow își amintește că a fost „mișcat. .. puternic la curiozitate și admirație” de o discuție «foarte grafică» despre hașiș «din pana lui Bayard Taylor». În timp ce unii, cum ar fi Boon, au susținut că *The Hasheesh Eater* «a inaugurat scrierea despre droguri în America», acest lucru este eronat. Cu cincisprezece ani înainte de cartea

lui Ludlow, în 1841, William Blair publicase deja un articol *De Quinecyesque* în The Knickerbocker: „*An Opium Eater in America*".

Anul 1854 a fost important nu numai pentru că a fost publicat „*The Vision of Hasheesh*", dar a fost și anul în care Ludlow, încă adolescent, a început să experimenteze cu drogul. Un farmacist local din orașul său natal, Poughkeepsie, New York, îi prezentase „un preparat din cânepă din India de Est, un agent puternic în cazurile de «**lock-jaw**» (blocaj)". Cu toate acestea, după mai mulți ani de consum angajat și în creștere de canabis, inclusiv în perioada în care era student la Union College, a devenit convins că a sucombat dependenței. După ce a dat din întâmplare peste articolul lui Taylor într-o librărie locală, el a crezut că a găsit un suflet înrudit care ar putea să îl ajute: „Așa cum nimeni altcineva nu mă putea sfătui, el putea să mă sfătuiască. Pentru prima dată în toată întinderea imensă a eternității mele vrăjite, am auzit vocea compasiunii sau am văzut un exemplu de evadare". I-a scris imediat editorului revistei *Putnam's Monthly Magazine*, care l-a pus în legătură cu Taylor. În răspunsul său, Taylor i-a sugerat lui Ludlow, ca o formă de catharsis, să reflecteze și să consemneze detaliile experiențelor sale. Cu toate acestea, această autoterapie nu numai că nu a reușit să pună capăt obiceiului său cu canabisul, dar, urmând exemplul lui Taylor, l-a determinat să scrie un articol anonim pentru Putnam's Monthly Magazine: „*The Apocalypse of Hashish*". Impresionat, Taylor l-a încurajat pe tânărul său mentor să continue să scrie. La începutul anului 1857, el avea un manuscris de 565 de pagini, care a fost rapid acceptat pentru publicare de *Harper and Brothers* din New York, la 1 iulie a aceluiași an. După ce a primit o serie de recenzii importante, inclusiv una în revista la modă Harper's Monthly Magazine, cartea s-a vândut bine și au urmat alte trei ediții. În cele din urmă, cartea a ieșit de sub tipar în timpul Războiului Civil și nu a mai fost publicată până în 1903, când a fost retipărită de S. G. Rains & Co. Incluzând ilustrații realizate de Aubrey Beardsley (care era el însuși familiarizat cu drogul), cartea a dobândit rapid o anumită gravitate contra-culturală, care a atras atenția, printre alții, a lui Crowley și Algernon Blackwood. Mai târziu cu un secol, H. R Lovecraft își va exprima, de asemenea, îndatorirea față de *The Hasheesh Eater*, la fel ca și Generația Beat și figurile-cheie ale culturii înalte din anii 1960 și nu numai. După cum discută Donald Dulchinos, Beats au retipărit cartea „într-o broșură în 1960, alături de lucrări ale lui Kerouac, Ginsberg și Jean-Paul Sartre, și au transmis cunoștințele generației hippie, prin publicarea cărții de către ... . City Lights Books". Mai mult, „extrase și analize din *The Hasheesh Eater* au apărut în jumătate de duzină de cărți despre scena drogurilor din anii '60, precum și în *Berkeley Barb*".

La fel ca Baudelaire, Ludlow a fost profund influențat de De Quincey și, la fel ca De Quincey, cartea sa preferată din copilărie a fost *Arabian Nights*. Este greu de supraestimat importanța atât a *Confesiunilor* lui De Quincey, cât și a *Nopților arabe* pentru Ludlow. De Quincey a fost, spune el, „cel mai minunat, cel mai inspirat Visător". Iar Ludlow este admirabil de sincer în ceea ce privește importanța *Confesiunilor* pentru dezvoltarea cărții *The Hasheesh Eater*: „Sincer, spun că îl admir pe De Quincey într-o asemenea măsură încât, dacă imitația nu ar fi josnică, iar el inimitabil, nu cunosc niciun maestru al stilului pe urmele căruia să încerc mai sincer să calc". Josnic sau nu, *The Hasheesh Eater* poate fi citit, fără prea mult efort, ca o imitație oarecum inferioară și mai degrabă senzațională a *Confesiunilor* lui De Quincey. Deși el notează că „starea de înțelegere pe care el a atins-o prin opiu, eu am atins-o pe calea haşişului" și că relatarea sa este una „neexagerată, întâmplările sale fiind înregistrate exact așa cum m-au impresionat", cineva poate fi iertat să presupună că influența lui De Quincey a fost mult mai puternică decât cea a haşişului. Deşi Ludlow a consumat în mod evident cantități prodigioase de *haşiş*, experiențele remarcabile și vii pe care le consemnează - inclusiv dependența sa - par mai apropiate de cele ale unui consumator de opiu decât de cele ale unui „consumator de haşiş". În plus, de la prima pagină, care se deschide cu un citat din „Kubla Khan" de Coleridge, până la anexă, care laudă „viziunea vie a haşişului" descrisă în *Contele de Monte Cristo*, cartea lui Ludlow este impregnată de orientalismul romantic. Acestea fiind spuse, estimarea sa asupra Orientului tindea să fie mult mai apropiată de cea a consumatorului francez de haşiş decât de cea a consumatorului englez de opiu. Deşi era un devotat al lui De Quincey, el a afișat puțin din suspiciunea lui De Quincey față de Orient: „Noi încercăm să imităm narațiunea orientală, dar în zadar". Pe lângă faptul că făcea numeroase referiri la cultura

orientală, el alegea uneori să folosească termeni teologici islamici mai degrabă decât creştini, inclusiv „*genie*” (djinn, fiinţe supranaturale; „am fost prins de mâna geniului *hasheesh*”) şi „Eblis” (Iblis, termenul arab pentru „diavol” şi numele liderului djinnilor care a refuzat să se prosterneze în faţa lui Adam; „iadul lui Eblis şi chinurile sale nesfârşite”). Înţelegerea sa despre Orient a fost influemţată de lectura *Nopţilor Arabe*: „Energia singulară şi întinderea imaginaţiei care caracterizează toate poveştile orientale şi, în special, acel mare reprezentant tipic al speciei, *Nopţile arabe*, au fost minunea mea neîncetată încă din cea mai fragedă copilărie”. El continuă:

> *Cartea de poveşti arabe şi turceşti are foarte puţini cititori atenţi printre naţiunile Occidentului, care se pot mulţumi să admire zborurile sale îndrăzneţe în regiuni necunoscute ale imaginii şi să închidă paginile mistice care i-au fermecat fără să se întrebe care sunt influenţele care au transformat mintea umană în astfel de canale rare de gândire. Mai devreme sau mai târziu se pune problema cauzelor care au generat-o şi puţini - foarte puţini dintre noi - sunt în stare să răspundă corect la această întrebare*.

Motivul pentru care „foarte puţini” au fost capabili să dezvăluie misterul romanului *Arabian Nights* a fost acela că, la acea vreme, foarte puţini experimentaseră deliciile ezoterice ale canabisului: „Cred, şi acum, cu toată modestia cuvenită, afirm că am descifrat secretul, nu prin ipoteze, nu prin procese de raţionament, ci călătorind prin aceleaşi câmpuri ale experienţei ciudate care sunt dantelate de sandalele vechilor visători glorioşi din Orient”. Cu alte cuvinte, „secretul constă în utilizarea haşişului”. El a sugerat că, la fel ca în cazul întregului misticism psihedelic, calea către înţelepciune trebuie găsită într-o experienţă directă indusă de tehnologia adecvată a transcendenţei şi că *haşişul* are, după cum spune Plant, „o conexiune privilegiată, o legătură simpatică cu toate culturile în care drogul a fost folosit vreodată”. În ceea ce priveşte acest ultim punct, Ludlow a observat că mai mulţi dintre prietenii săi care au luat *haşiş* au avut, de asemenea, viziuni ale unor scene orientale. Deşi acest lucru ar putea fi pur şi simplu un caz în care consumatorii asociau drogul cu poveşti cu care erau deja familiarizaţi, ceea ce, la rândul său, le inducea experienţe influenţate de acele discursuri particulare, Ludlow a contestat această explicaţie. Mai degrabă, el a insistat asupra faptului că, în timpul intoxicaţiei cu *haşiş*, mintea devine atât de detaşată de viaţa de zi cu zi, încât este dificil chiar să proceseze astfel de idei. Prin urmare, singura explicaţie trebuie să fie aceea că mintea este supusă forţei unei influenţe străine, care, de-a lungul mileniilor, a modelat mintea orientală şi a fost formativă în construirea unora dintre caracteristicile-cheie ale culturii sale. În consecinţă, consumatorii pot experimenta această cultură pur şi simplu consumând acelaşi drog. Aceasta este o prostie, desigur, dar este esenţială pentru înţelegerea lui Ludlow a importanţei *haşişului* - şi este evidentă în multe dintre ideile psihedelice ulterioare.

> *Faptul că fantezia sa ia aproape invariabil o formă orientală nu este unul dintre cele mai puţin singulare aspecte ale haşişului. Acest lucru nu poate fi explicat prin ipoteza că experimentatorul îşi aminteşte de acest lucru ca de o indulgenţă în uz printre popoarele din Orient, deoarece la apogeul delirului nu mai rămâne în minte nicio conştiinţă a faptului că este o stare nefirească. Însăşi ideea de drog este complet uitată, iar realitatea prezentă exclude orice cercetare a motivelor de credinţă. Singura presupunere care explică acest fapt după părerea mea este că* ***hasheesh****-ul este antecedentul şi nu rezultatul caracteristicilor specifice ale minţii şi manierelor orientale*.

Arta orientală, literatura, muzica şi „suma totală a manierelor orientale” sunt, spune el, „întruchiparea şi simbolul minţii orientale”, iar această minte „este în mare măsură produsul acelor stimulente care sunt folosite în toată acea parte a lumii, iar printre acestea **hasheesh** deţine întâietatea, deoarece influenţează cel mai larg domeniu al minţii şi controlează cu cea mai mare autoritate toate facultăţile din cadrul acesteia”. În consecinţă, „ori de câte ori acest drog intră în contact cu o organizaţie sensibilă, acelaşi fruct al frumuseţii sau ororii supranaturale va caracteriza viziunile produse”. El a concluzionat că „**hasheesh**-ul este cel care îi face orientali atât pe sirieni,

cât și pe saxoni”. Ludlow nu este decât consecvent. Și englezii, insistă el, își pot atribui cultura specifică țigărilor și alcoolului: „berea, ușor tonifiată de consumul moderat de tutun” explică „reticența, soliditatea, reflexivitatea” englezilor.

Pentru a rezuma, drogurile induc stări de spirit, care formează caracteristici culturale. Prin urmare, *haşişul* poate fi înţeles ca o tehnologie care permite transcenderea propriei culturi a consumatorilor, stabilind o „legătură de simpatie” cu mintea orientală care a produs *Nopţile arabe*. O persoană intoxicată este capabilă, spune Ludlow, să stea pe „aceeaşi munţi ai viziunii unde au stat ei, ascultând aceeaşi melodie bolborositoare care izbucnea din fântânile lor fermecate”. El continuă: „Scufundându-mă în peşterile lor de vrăjitorie şi întemniţat împreună cu geniul lor în tăcerea de nedescris a mării fără adâncuri, am cumpărat cu scumpire dreptul de a veni la oameni cu harta rătăcirilor mele în mâini şi de a le dezvălui bazele ţesăturii poveştilor orientale”.

După cum s-a indicat mai sus, nu este deloc surprinzător faptul că romanul „*Nopţile arabe*” a fost atât de important pentru reflecţia asupra „stării haşişului” în secolul al XIX-lea, deoarece a fost o componentă atât de semnificativă a culturii oculte orientaliste. Importanţa sa pentru scriitori precum Ludlow, Taylor şi Dumas a avut mai puţin de-a face cu faptul că utilizarea haşişului este menţionată în lucrare şi mai mult cu lumea exotică, fermecată pe care le-a prezentat-o. Nu numai că nu se vorbeşte despre *haşiş* în *Arabian Nights*, dar atunci când este menţionat, după cum comentează Robert Irwin, este adesea în cadrul unor „poveşti simple, construite grosolan, destinate unui public care avea un gust pentru umorul obscen sau chiar de iubire”, care ar fi fost de puţin interes pentru Ludlow şi Taylor, dacă nu pentru Dumas. De exemplu, în „*The Tale of the Hashish Eater*”, un cerşetor, după ce i se dă o bucată mare de mâncare, se crede culcat într-un palat în timp ce este spălat de servitori în vederea unei legături promise cu o tânără frumoasă. Când capul începe să i se limpezească, viziunea dispare, iar el se trezeşte înconjurat de un grup de oameni care „râdeau din tot sufletul de el, de goliciunea lui, care se ridica în aer atât cât era omeneşte posibil”. Astfel de povestiri diminuează semnificaţia ezoterică cu care scriitorii secolului al XIX-lea, precum Ludlow, au încercat să investească *haşişul*. Prin urmare, în loc să apeleze la descrierea intoxicaţiei cu haşiş din *Arabian Nights*, cei care căutau paradisuri artificiale s-au concentrat pe scrierile anterioare despre droguri, precum cele ale lui De Quincey şi ale romanticilor. Bineînţeles, faptul că *haşişul* a fost perceput ca un drog oriental a fost important, deoarece a fost confluent cu cultura orientalistă a secolului al XIX-lea - care, din nou, a fost semnificativ influenţată de popularitatea *Nopţilor arabe*. După cum remarcă Irwin, „publicarea *Nopţilor* a inaugurat o manie pentru poveştile orientale, fie traduse, fie inventate”. Aceasta nu numai că a avut „un rol decisiv în formarea imaginii generale a Orientului Mijlociu islamic în Europa”, dar, probabil, a transformat şi „cursul dezvoltării culturale europene începând cu secolul al XVIII-lea”. Occidentalii secolului al XIX-lea care au fost fermecaţi de poveştile Orientului au crezut că au găsit în *haşiş* o substanţă psihoactivă capabilă să îi transporte în *heterotopiile* sale exotice.

Toate acestea au fost influenţate de entuziasmul pentru ideile romantice, a căror esenţă, după cum comentează Bernard Reardon, „constă în sentimentul inexpugnabil că finitul nu se explică şi nu se justifică de la sine, ci că în spatele şi în interiorul lui - strălucind, ca să spunem aşa, prin el - există întotdeauna un infinit «dincolo», şi că cel care a întrezărit odată infinitul care pătrunde şi transcende orice finitudine nu se mai poate mulţumi niciodată cu meschinăria şi simplitatea raţionalizată a vieţii cotidiene”. Ca şi în cazul opiului şi al *protoxidului de azot*, intoxicaţia cu haşiş răspundea bine la acest sentiment. Oricât de teribile ar fi unele dintre viziuni - Ludlow descrie adesea experienţa ca fiind „o aventură îndrăzneaţă pe tărâmurile nebuniei şi ale morţii” - stările modificate pe care le induceau confirmau că în spatele şi în interiorul lumii materiale există într-adevăr un dincolo infinit care, odată întrezărit, lasă consumatorul cu o mai mare apreciere a profunzimii şi amplorii realităţii. Astfel, chiar şi atunci când denunţă *haşişul* ca fiind „planta vrăjitoare a iadului” sau „iarba nebuniei” sau „drogul vrăjitoriei”, el ţine să sublinieze „revelaţia misterelor interioare”.

Tendinţele romantice ale lui Ludlow pot fi atribuite, în parte, influenţei lui Laurens Perseus Hickok, profesor de filosofie mentală şi morală la Union College, pe care Ludlow îl frecventa. Hickok a fost, de asemenea, profesor de teologie atât la Western Reserve College (1836), cât şi la

Auburn Theological Seminary (1844). Potrivit lui Ludlow, el era „aproape singurul metafizician adevărat din America, poate cel mai mare care trăiește acum oriunde, și demn de a fi clasificat cu cei mai puternici și mai profunzi gânditori din orice epocă sau țară". Opera magistrală a lui Hickok. *Rational Psychology; or. The Subjective Idea and the Objective Law of All Intelligence* (1849), este considerată de unii drept unul dintre cele mai importante studii de psihologie produse în secolul al XIX-lea - deși trebuie remarcat faptul că gândirea sa este extrem de idiosincratică și, indiferent de aplauzele pe care le-a primit la acea vreme, până la sfârșitul secolului al XIX-lea a fost rar menționată în lucrările-cheie de psihologie. Cu toate acestea, Hickok poate fi considerat un important interpret american timpuriu al idealismului german. O lucrare amplă și complexă. Psihologia rațională este în esență o încercare de a oferi o cale prin care studiul minții să progreseze dincolo de descrierea faptelor experienței conștiente (el îi critică atât pe John Locke, cât și pe David Hume).

Influențat de *Critica rațiunii pure* a lui Kant, el dorește să excaveze principiile universale *a priori* care determină ceea ce experimentăm empiric: „În această știință [psihologia rațională], trecem de la faptele experienței cu totul dincolo de ea și căutăm rațiunea experienței însăși în principiile necesare și universale care trebuie să fie condiționale pentru toate faptele unei experiențe posibile. Încercăm să determinăm cum este posibil ca o experiență să fie, pornind de la acele condiții *a priori* care fac inteligibile toate funcțiile unei agenții intelectuale".

Trecând de la „faptele experienței cu totul dincolo de ea", el îmbrățișează distincția lui Kant între **noumen** și **fenomen** - *noumenul* este lucrul în sine necunoscut prin simțuri; *fenomenul* este lucrul așa cum apare unui observator ca obiect al simțurilor. Acest lucru nu înseamnă că lumea *noumenală* a obiectelor transcendentale este complet ascunsă de rațiune, astfel încât să nu putem ști nimic despre ea. Hickok este de acord cu Kant că „rațiunea practică" - de exemplu, capacitatea de a funcționa ca agent moral - are puțin sens dacă nu postulăm realitatea unei lumi *noumenale* în care există Dumnezeu, o lume platonică a celor mai înalte cunoștințe, adevăruri și valori, din care obiectele din lumea fenomenală sunt doar reprezentări. Problema epistemologiei kantiene, în ceea ce îl privește pe Hickok, era că „ontologia, în ceea ce privește sufletul, natura și Dumnezeu, trebuie lăsată în seama opiniei și credinței și nu poate deveni niciodată știință". Cu alte cuvinte, Kant nu a putut explica cunoașterea noastră a lumii *noumenale*, ceea ce i-a condus pe succesorii săi idealiști la „idealismul absolut și, în cele din urmă, la panteismul ideal". Hickok a încercat să corecteze această situație în psihologia sa rațională.

Ludlow îl urmează pe Hickok în sensul că gândirea sa trădează influențele lui Kant și ale idealismului german. Și, la fel ca Hickok, el credea că se poate avea acces la cunoașterea lumii noumenale. Într-adevăr, era bucuros să îi laude pe idealiști pentru că erau „cățărători peste... acel gard al cunoașterii aduse prin simple pasaje fizice, cu care o oligarhie tiranică a raționamentelor ar circumscrie toate peregrinările noastre în căutarea faptelor și a legilor".

Kant, a argumentat el, „trezit ... chiar de perplexitatea care a pus limite minții lui Hume, se prezintă ca înviat al ideii îndelung îngropate și este urmat, cu o abatere mai mult sau mai puțin neesențială de la calea sa principală, de Fichte, Hegel și Schelling; pentru că, deși primul din trio poate fi considerat un idealist pur, el îl urmează pe Kant în mod preeminent în afirmarea unor motive de cunoaștere mult mai înalte decât simțul". Aceasta a fost cheia pentru Hickok și este cheia pentru Ludlow: există „motive de cunoaștere mult mai înalte decât simțul". Pornind de la interpretarea lui Hickok a lui Kant și a idealismului - pe care o numea uneori „transcendentalism" - el a postulat existența unei lumi „noționale" (adică *noumenale*) care nu este disponibilă pentru experiența simțurilor, dar poate fi accesată de rațiunea practică și intuită în timpul halucinațiilor: «Am mari motive să fiu recunoscător. ... că am fost alăptat la sânul transcendentalismului", deoarece, spune el, "primul moment în care mi-a trecut prin minte ... că cunoștințele noastre nu sunt limitate la simplele aparențe neagregate și nestatornice ale simțului, a fost ca o revelație; a extins și a înnobilat sufletul cu un acces brusc la glorii, așa cum nicio domnie pământească nu ar putea oferi. În acel moment, spiritul mi-a apărut pentru prima dată ca ceva mai mult decât un sclav fără speranță al materiei"».

Prin urmare, în centrul tezei sale se află experiența gnozei psihedelice. Halucinațiile sunt indicații ale unui nivel de realitate distinct de cel disponibil simțurilor - o realitate transcendentă, *noumenală*. Prin urmare, se poate înțelege că o persoană aflată în „starea de *hasheesh*" locuiește într-o „lume" diferită de cea a unei persoane aflate în „starea naturală" sau „neexaltată". Ca tehnologie a transcendenței, *haşişul* induce o experiență în timpul căreia lumea fenomenală „este complet violată". Prin urmare, spune el, „în cazul consumatorului de *haşiş* a avut loc o schimbare virtuală a lumilor, prin sfera și activitatea preternaturală a tuturor facultăților sale. Adevărul nu s-a extins, ci viziunea sa a devenit telescopică; ceea ce alții secționează doar ca o nebuloasă slabă sau nu secționează deloc" - *noumenalul* - «el privește cu o scrutare pătrunzătoare». „Acolo unde a fost ceața luminoasă sau vidul perfect, el găsește constelații minunate de ființă spirituală, le determină coordonatele și citește legea armoniei lor sublime".

O astfel de înțelegere preternaturală a lumii *noumenale*, a lumii adevărurilor necesare *a priori*, este inefabilă. Ele nu pot fi comunicate cu precizie cuiva care a experimentat doar lumea fenomenală și cunoștințele dobândite prin experiența simțurilor (ceea ce Kant numea cunoaștere *a posteriori*). „Spre vecinul său în stare naturală se îndreaptă pentru a da expresie viziunilor sale, dar constată că pentru el simbolurile care transmit apocalipsa [revelația] propriei sale minți sunt lipsite de sens, deoarece, în viața noastră obișnuită, gândurile pe care le transmit nu au nicio existență; cele două planuri ale lor sunt complet diferite". Vizionarii *Hashish* au „rostit simbolurile prezentate minții lor; totuși, din aceste simboluri, oamenii din jurul lor, aflați în stare nealterată, au tras o semnificație complet diferită de cea adevărată sau, nepercepând niciuna, au râs de ceea ce s-a spus ca de o absurditate".

După ce am atras atenția asupra ideilor filosofice care stau la baza noțiunii lui Ludlow de „lumi separate" - cea „ideală" și cea „non-ideală", cea „vizionară" și cea „practică" - ar trebui să remarcăm, de asemenea, că a fost fiul unui cleric prezbiterian, studentul unui teolog filosof reformat și, în multe privințe, un gânditor profund creștin. După cum a consemnat prietenul său, pictorul Frank Carpenter, într-un articol publicat în New York Evening Mail după moartea sa, „nu l-am cunoscut niciodată, în nicio împrejurare, să se ferească să depună mărturie despre adevărul central al creștinismului". Era, după cum spune Dulchinos, „temeinic ancorat în «religia de altădată»".

Teologia creștină - chiar dacă o versiune idiosincratică și nuanțată din punct de vedere esoteric a acesteia - a fost esențială pentru interpretarea sa a „stării *hasheesh*". De exemplu, el își raportează propriile experiențe la cele menționate în I Corinteni 11:3-4: „Și am cunoscut un astfel de om (fie în trup, fie în afara trupului, nu pot spune: Dumnezeu știe). Cum că a fost răpit în paradis și a auzit cuvinte de nedescris, pe care nu este permis unui om să le rostească". Acest pasaj l-a fascinat: „M-am gândit adesea la transa pe care i-a dat-o Dumnezeu Sfântului Pavel". Cu toate acestea, spune el, „niciodată în viața mea nu am fost mai convins de ceva decât de faptul că traducerea noastră, «pe care nu este permis unui om să le rostească», este total inadecvată. Ar trebui să fie „ceea ce este imposibil de spus unui om"; pentru că numai aceasta se armonizează cu acea stare de intuiție în care cuvintele sunt „cuvinte fără cuvinte", iar adevărurile văzute nu au niciun simbol pe pământ care să le întruchipeze". Din nou, înțelegerea sa cu privire la incalificabilitatea „stării *hasheesh*" este influențată nu numai de distincția kantiană dintre cunoașterea *a priori* și cunoașterea *a posteriori*, ci și de o distincție teologică, în general gnostică, între cunoașterea revelată și cunoașterea naturală. Cei care se limitează la cea din urmă consideră că prima este absurdă. Deși 1 Corinteni 1: 18-10 nu este menționat, este greu să reziști gândului că acesta a fost cel puțin în mintea sa în timpul scrierii *Paștelui Hasheesh*. „Pentru că mesajul crucii este o nebunie pentru cei care sunt pe cale de dispariție, dar pentru noi, cei care suntem salvați, este puterea lui Dumnezeu. Căci este scris: 'Voi nimici înțelepciunea celor înțelepți; inteligența celor inteligenți o voi zădărnici'. Unde este persoana înțeleaptă? Unde este învățătorul legii? Unde este filosoful acestui veac? Nu a făcut Dumnezeu nebunească înțelepciunea lumii?" De asemenea, potrivit lui Ludlow, *haşişul* distruge înțelepciunea înțelepților și îl zăpăcește pe filosof cu intuiții inaccesibile și neinteligibile pentru cei a căror înțelegere se limitează la cunoașterea empirică și logica umană. „Filosofi orbi! Natura refuză să se înghesuie în legea voastră imposibilă; ea respinge generalizarea voastră; ea aruncă cătușele teoriei voastre!".

Experiența *hașișului* i-a dezvăluit lui Ludlow „mesajul crucii” într-un mod deosebit de profund și intim. Atât în *The Hasheesh Eater,* cât și în „*The Apocalypse of Hasheesh*”, el înregistrează halucinații vii și terifiante în timpul cărora a fost martor la chinurile iadului și la mulțimi care au „ștampilat pe fruntea lor ... semnul îngrozitor al pierderii pentru totdeauna a oricărei speranțe de mai bine”. Crezând că acestea sunt viziuni exacte ale vieții de apoi, el a devenit cuprins de o neliniște profundă în ceea ce privește siguranța propriei sale salvări. El insista că „există damnare, pentru că am văzut-o. Voi fi eu salvat?” Singurul mod în care putea fi sigur de mântuirea sa era să își vadă numele înscris în „Cartea Vieții” (Apocalipsa 3:5, 20:15, 21:27): „O, tu, Înger al Destinului, în a cărui carte sunt scrise toate numele celor salvați, te chem să-mi deschizi frunzele!” Pe măsură ce viziunea sa cu *hașiș* se desfășoară, „temutul registrator” coboară și stă în fața lui:

> *În tăcere, mi-a întins marele volum al înregistrărilor și, cu ochi devoratori, am scanat paginile, întorcându-le cu o grabă nebună care nu excludea cea mai rigidă examinare. Frunză după frunză a zburat înapoi; de sus până jos le-am consumat în privirea mea de agonie. Ici și colo am recunoscut un nume familiar, dar chiar și bucuria mea pentru astfel de revelații nu a luat nimic din cruzimea suspansului în care mă uitam pentru a-l găsi pe al meu. Cu o față rece ca marmura, am ajuns la ultima pagină și nu-l găsisem încă. Picături de tortură mi-au mărginit fruntea în timp ce cu ochiul și cu degetul am parcurs ultima coloană. Unu, doi, trei - am ajuns la sfârșit - ultimul. Nu eram acolo!*

Ieșind traumatizat din halucinație, el consemnează că a devenit conștient de existența unui crucifix pe un perete din fața sa, pe care „Hristos, Cel Milostiv, a fost bătut în cuie”. El a interpretat în mod clar acest lucru ca fiind o intervenție divină: „Am sărit din pat; m-am repezit spre el; i-am îmbrățișat genunchii; i-am privit intens chipul într-o implorare fără glas. Fața aceea tristă mi-a zâmbit dulce și am văzut că rugăciunea mea nespusă a fost ascultată. Prin sufletul meu, ca printr-o peliculă poroasă, a trecut un vânt de balsam și l-a lăsat curat".

Astfel de expresii ale devoțiunii creștine, înrădăcinate în viziuni ale iadului și în experiența abandonului de către Dumnezeu (*resignation ad infernum*), nu sunt, desigur, fără precedent în istoria misticismului. Se fac referiri la hărăzirea iadului (*descensus Christi ad inferos*) Petru 3:19-10) și, în special, la propria experiență de abandon a lui Hristos în timpul răstignirii: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (Matei 17:46, citând Psalmul 11:1). După cum spune Bernard McGinn, „deliciile extazului și ale viziunii contemplative nu epuizează în niciun caz varietatea de moduri în care misticii și-au descris conștiința lui Dumnezeu .... Unii mistici au învățat că dorința de a fi trimis în iad, dacă aceasta este voința lui Dumnezeu, este un aspect necesar al căii mistice". De exemplu, având în minte *The Hasheesh Eater,* este interesant să citim relatarea Teodorei de Avila despre propria sa viziune a iadului. Experiențele sale traumatice ale suferințelor damnaților au fost, susține ea, „una dintre cele mai mari îndurări pe care Domnul mi le-a acordat. M-au ajutat foarte mult, atât prin faptul că m-au eliberat de teama de necazurile și opozițiile acestei vieți, cât și prin faptul că mi-au dat puterea, în timp ce le suportam, să mulțumesc Domnului care, după cum cred acum, m-a eliberat de aceste chinuri continue și teribile". Deși Ludlow nu discută niciodată în mod explicit despre activitatea vreunui mistic creștin, el spune că «înseta ... de descoperiri mistice» și se referă frecvent la experiențele sale ca la «viziuni». Într-adevăr, *The Hasheesh Eater* poate fi înțeleasă ca o lucrare de misticism creștin.

O altă experiență a lui Ludlow din timpul „stării *hasheesh*” care trebuie interpretată cu atenție are, de asemenea, un fel de precedent în istoria misticismului creștin - și anume, momentul de imediatețe și directețe în care sinele devine indistinct de divin. După cum discută McGinn, există o serie de mistici „care susțin că Dumnezeu și sufletul devin identic unul”. În acel moment, ei „insistă în mod explicit asupra absenței oricărei medieri”. Acest tip de uniune, care este asociat în special cu misticul german Meister Eckhart, este experimentat în mai multe ocazii de Ludlow în relație cu Hristos. Acestea fiind spuse, aproape sigur pentru că este conștient de modul în care vor fi primite afirmațiile sale în cercurile prezbiteriene, relatările sale trădează o anumită ambivalență. Pe de o parte, el le leagă de mândria lui Eblis/ Satana - o temă centrală în demonologia creștină - care,

spune el, „este atât de des caracteristică fanteziei”. De exemplu, el descrie cum „a devenit colosal într-un delir de mândrie. Mă simțeam în centrul întregii glorii nemuritoare a lumii". Pe de altă parte, deși am văzut că se înțelegea pe sine ca fiind ontologic distinct de Hristos, totuși își amintește de o viziune în care fuzionează cu Hristos cel răstignit:

> *Acum mă identificam cu Hristos cel răstignit. În groaza întunecată, am perceput cuiele care îmi străpungeau mâinile și picioarele, dar nu aceasta părea povara suferinței mele. Pe capul meu, într-un nor imens și tot mai gros, a coborât încet vina tuturor veacurilor trecute și a întregii lumi viitoare. Printr-o intensificare îngrozitoare, am văzut fiecare atrocitate și crimă fără nume venind din toate timpurile pe linii care se centrau în mine. Spinii se agățau de fruntea mea, iar picăturile sângeroase stăteau ca roua pe părul meu, dar acestea nu erau instrumentele agoniei mele. Am fost ofilit ca o frunză în suflul unei răzbunări drepte. Între mine și cer atârna cortina unui întuneric orbitor; mila era mută, iar eu purtam singur mânia Omnipotenței. Din depărtarea înflăcărată, cântece demonice de blasfemie triumfătoare veneau în valuri pe calea mea, iar șoapte de răutate feroce tulburau aerul plumburiu din jurul crucii mele*.

În alte locuri, el consemnează o experiență similară, dar cu un accent escatologic pe domnia milenară a lui Hristos și pe stabilirea unui cer nou și a unui pământ nou (cf. Isaia 65:17-25; Apocalipsa 21:1-4):

> *Puterile mele au devenit supraomenești; cunoștințele mele acopereau universul; câmpul meu vizual era infinit. Am fost investit cu o misiune măreață pentru umanitate și, încet-încet, mi-am dat seama că eram Hristosul, venit cu puterea și strălucirea coborârii sale milenare și aducând lumii restaurarea păcii perfecte. Am vorbit, și s-a făcut: cu o singură frază am regenerat Creația. Un zâmbet de exaltare a strălucit de pe pământul trezit. Îi puteam auzi muzica jovială a bucuriei pe măsură ce își dădea seama că plenitudinea vremurilor cu care, timp de secole, se chinuise în suferință, a fost în sfârșit adusă la îndeplinire. Toți oamenii trăiau din nou în iubire față de Dumnezeu și față de aproapele lor și, siguri de un pact etern, au început să mărșăluiască armonios spre sfârșitul sublim al măreției spirituale. Natura tuturor animalelor a devenit mai blândă; satirul a coborât din înălțimile sale montane și și-a condus puii fără teamă în prezența vechiului său dușman, leopardul; zmeul și porumbelul și-au împiedicat aripile pe aceeași ramură; din adâncurile junglei, tigrul a ieșit și s-a apropiat cu blândețe pentru a-și linguși regele. Strălucirea teribilă a ochilor săi s-a dizolvat în lumina senină a iubirii, iar când i-am mângâiat pielea pătată, mi-a întors bunătatea cu un mormăit recunoscător.*

Astfel de viziuni sunt, probabil, ceea ce ar trebui să ne așteptăm de la un creștin dependent de droguri, în sensul că, așa cum s-a discutat în capitolul I, atât setul (farmacologia unui drog și personalitatea consumatorului), cât și cadrul (contextul fizic și social în care este consumat un drog) au un impact formativ asupra experienței. Indiferent de natura acestor experiențe, ele au avut o influență importantă și de durată. La fel ca Teresa și alți mistici, el a înțeles aceste viziuni ca fiind lecții spirituale, revelații ale adevărului, care i-au insuflat, spune el, „convingerea că, împovărat de un corp muritor, sufeream ceea ce sufletul nemuritor netrăit putea îndura singur. Spiritul părea să-și învețe francheța și, fie de bucurie, fie de durere, scutura puternic gratiile cărnii, ca și cum ar fi hotărât să scape din cușca sa”. Cu alte cuvinte, atunci când era neîncarnat, sufletului său îi era permis să experimenteze atât măreția, cât și suferința lui Hristos.

În cele din urmă, în discuția sa despre 2 Corinteni 12:3-4, în care, așa cum am menționat mai sus, el își compară experiența de transcendență cu cea a lui Pavel, el face următorul comentariu: „Deși departe de a crede că propriul meu extaz, sau cel al vreunui *consumator de hașiș*, are pretenția de a fi inspirat la fel ca un apostol, stările sunt totuși analoge în această privință, că ambele împărtășesc natura dezincarnării, iar sufletul, în ambele, contemplă realități de mai mare sau mai

mică însemnătate, așa cum nu pot fi niciodată apreciate din nou din lumina eternității". Cu alte cuvinte, el își interpretează experiențele în termenii unei antropologii dualiste gnostice: „Concepția dualității noastre umane mi-a fost prezentată într-un mod mai izbitor decât înainte". După cum am menționat mai sus, el folosește în mod specific termenul grecesc **έκστασις** (extaz) pentru a descrie starea de ebrietate, deoarece *haşişul* este capabil să elibereze sufletul din încarcerarea sa întrupată.

> *În cursul delirului meu, sufletul, am descoperit în mod clar, se despărțise într-adevăr de trup. Eu eram acel suflet complet despărțit de natura corporală, despărțit, clarificat, purificat. Din aerul în care pluteam, am privit în jos la fostul meu recipient. Viața animală, cu toate procesele sale, continua să se desfășoare; pieptul se ridica și cobora regulat, tâmplele pulsau, iar obrajii se înroșeau. Am cercetat corpul cu uimire; nu părea să mă preocupe mai mult decât cel al unei alte ființe*.

Această experiență i-a confirmat ideea platoniciană că trupul nu este decât un recipient pentru suflet. Sufletul descarnat este încă „posedat de toate capacitățile umane, intelect, susceptibilitate și voință... complet din toate punctele de vedere; totuși, ca un mare motor, el a abandonat mașina pe care a alimentat-o odată și, într-o independență perfectă, a rămas separat".

Odată eliberat de *haşiş*, sufletul încetează să mai fie supus legilor lumii materiale: „Nu am fost constrâns de niciun obiect de o clasă mai densă. Pentru mine însumi eram vizibil și tangibil, dar știam că niciun ochi material nu mă putea secționa. Prin pereții încăperii puteam să trec și să trec din nou, iar prin tavan să privesc stelele fără obscuritate". Nu numai că a fost eliberat de constrângerile materiale, dar a fost eliberat și de constrângerile spațiale: „Am numit *Hasheesh* „drogul călătoriei" și nu trebuia decât să-mi îndrept puternic gândurile spre o anumită parte a lumii ... pentru ca întreaga mea fantezie să devină în cel mai înalt grad topografică". Dacă cineva, spune el, „îmi sugera, oricât de vag, muntele, sălbăticia sau piața, și imediat mă aflam acolo". În cele din urmă, *haşişul* l-a eliberat și de constrângerile temporale:

> *Îmi amintesc că... Mă uitasem la ceas pentru a măsura ciclurile prin care trecusem. Impulsul m-a apucat să mă uit din nou. Minutarul se afla la jumătatea distanței dintre unsprezece și șaisprezece minute. Ceasul trebuie să se fi oprit; l-am ținut în mână; nu, mergea în continuare. Parcursesem tot acel lanț incomensurabil de vise în treizeci de secunde. „Doamne!" am strigat, „sunt în eternitate". În prezența acelei prime revelații sublime a timpului propriu sufletelor și a capacității lor de a trăi o viață infinită, am rămas tremurând de uimire fără suflare. Până la moartea mea, acel moment de descoperire va rămâne în evidență față de tot restul existenței mele. Mi-l amintesc încă neștirbit ca pe una dintre sfințeniile de nepătruns ale ființei mele. Anii întregii mele vieți pământești care vor urma nu vor putea fi niciodată la fel de lungi ca acele treizeci de secunde*.

Eliberat de mrejele spațiului și timpului, el „a înotat împotriva curentului tuturor timpurilor; m-am plimbat prin Luxor și Palmyra așa cum erau în vechime; în Babilon, bibanul nu își construise cuibul și am privit coloanele neîntrerupte ale Parthenonului".

Deși s-ar putea argumenta că acest lucru nu este mai mult decât ar trebui să se aștepte o persoană care a consumat recent cantități mari de *haşiş*, Ludlow a ținut să stabilească faptul că experiența are o semnificație mai mare decât atât: „Aceasta nu a fost nici halucinație, nici vis. Vederea rațiunii mele era extrem de intensă și mi-am amintit că aceasta era una dintre stările care apar frecvent la oameni imediat înainte ca moartea lor să devină evidentă pentru privitori". Într-adevăr, în centrul argumentului său din *The Hasheesh Eater* se află faptul că drogul «nu este un lucru cu care să te joci», deoarece induce o experiență limitată în mod normal la sufletul postmortem. Haşişul face ceea ce moartea va face în cele din urmă: separă trupul și sufletul. Ca atare, oricât de periculoasă ar fi experiența, ea oferă o scuză gnostică pentru „dualitatea umană" și, prin urmare, pentru nemurirea incorporală - la moarte, corpul este evacuat și moare, în timp ce tot ceea ce este esențial pentru identitatea și natura sinelui (sufletul) supraviețuiește. Există chiar

momente în timpul „stării de *hasheesh* ... în momentul celei mai exaltate exultații”, când „sufletul aude strigătul naturii fizice revărsându-se până la înălțimea viziunii sale din zidurile cărnii .... Corzile care leagă cele două porțiuni misterioase ale dualității noastre au fost întinse până la ultima lor tensiune, iar corpul, de dragul propriei sale existențe, cheamă sufletul înapoi în coaja pe care nu o poate purta cu el”. El își amintește de o experiență în timpul căreia „o voce de comandă m-a chemat să mă întorc în corpul meu, spunând în mijlocul exultării mele pentru ceea ce credeam că este dezlegarea mea finală de corporalitate: ”Nu este încă timpul. M-am întors și am simțit din nou natura animală legată de mine prin firele sale misterioase de conducere. Încă o dată, sufletul și trupul erau una". Din nou, au existat momente de extaz transcendent care, spune el, au fost întrerupte de un sentiment de constrângere, ca și cum «corzile» care leagă trupul de suflet «erau niște veritabile nervuri» care îi inhibau progresul către sfera celestă.

Observații finale

Orice înțelegere adecvată a reintroducerii *hașișului* în Occident necesită o înțelegere a mediului orientalist roman în cadrul căruia drogul a fost gândit și consumat - setul și decorul consumatorului de *canabis* din secolul al XIX-lea. Nu este dificil să urmărim înțelegerea *hașișului* ca o tehnologie a transcendenței până la construcțiile orientaliste ale Orientului. Trebuie doar să ne gândim că însuși termenul „*hașiș*” a ajuns în Occident încărcat cu bagaje exotice din Orient, care, atunci când au fost despachetate, s-au dovedit a fi influențate în mod evident de *Nopțile arabe* și legenda asasinilor. Stările de vis exotice și languroase produse de elixirul lui Hasan puteau fi acum experimentate în Europa. Această legătură dintre *hașiș* și Orient este, de exemplu, descrisă sugestiv în tabloul din 1887 al lui Gaetano Previati, *L'hașiș (Le fumatrici di hașiș)*, care înfățișează un grup de femei întinse pe mobilier oriental, bucurându-se de beatitudinea tulbure a intoxicației cu hașiș. În *Contele de Monte Cristo*, Dumas înglobează o discuție despre bucuriile celeste ale intoxicației cu *hașiș* într-o narațiune care amestecă legenda asasinilor și referințe la *Nopțile arabe*. Deghizat în Sinbad Marinarul, protagonistul, Edmond Dantes, construiește un decor oriental, în cadrul căruia povestește despre Hassen-ben-Sabah și își convinge oaspetele, Baronul Franz d'Epinay, să experimenteze minunile „celui mai pur și mai nealterat hașiș din Alexandria”. „Ah”, îi spune Sinbad lui Franz, „orientalii ăștia, sunt singurii oameni care știu să trăiască”. Experiența *hașișului* în Franța sfârșitului de secol XIX era imaginată ca „o plimbare cu covorul magic”. Aceasta nu înseamnă că fiecare drogat din secolul al XIX-lea avea o înțelegere sofisticată a acestor idei, ci doar că exista o legătură ocultă timpurie între hașiș și construcțiile orientaliste ale Orientului exotic. Prin urmare, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, stările de transcendență produse în căutarea acestor „fenomene remarcabile”, fie că era vorba de vise parfumate cu tămâie sau de coșmaruri bântuite de genii, tindeau să aibă o tentă orientală și paranormală, dacă nu chiar mistică.

Confluent cu această întoarcere spre Orient, a existat și o tendință idealistă romantică frecvent articulată. După cum discută Baudelaire și Ludlow, una dintre principalele experiențe ale intoxicației cu *hașiș* este transcenderea spațiului și a timpului. Consumatorul poate fi oriunde și peste tot în același timp. Acest lucru este, la rândul său, adesea confluent cu o erodare a identității distincte a sinelui. „Din când în când”, spune Baudelaire, «personalitatea dispare» pe măsură ce sinele fuzionează cu mediul său: „Acum arcuiești un copac gemând în vânt și murmurând naturii melodii vegetale. Acum plutești în azurul unui cer extrem de întins". ”Orice contradicție este acum o identitate. Omul este un zeu". Acestea sunt puncte importante atunci când luăm în considerare *hașișul* ca tehnologie capabilă să inducă stări mistice, deoarece se referă direct la ceea ce Aldous Huxley numea «nevoia de a transcende conștiința de sine».

Experiența utilizatorilor din secolul al XIX-lea a fost, de asemenea, adesea modelată de setul și cadrul lor creștin. Am văzut că Ludlow a dezvoltat o formă de gnosticism psihedelic care a fost influențată de antropologia teologică creștină populară și înrădăcinată în neoplatonism. El a experimentat, de exemplu, sufletul său incorporal scuturând „puternic gratiile cărnii, ca și cum ar fi hotărât să evadeze din cușca sa”. *Hashish*-ul, credea el, avea capacitatea de a elibera sufletul din încarcerarea sa materială în lumea imaterială din care a venit - ceea ce el numește „eternitate”. În

timp ce identitatea sinelui rămâne intactă, odată eliberat din starea sa întrupată, acesta nu mai este constrâns de legile universului fizic. Sub influența *hașișului*, el a fost capabil să experimenteze „trecerea veacurilor în eternitate”.

Deși o înclinație spre idealism este evidentă, aceasta este temperată de teismul clasic: „O sublimitate dumnezeiască mi-a înghițit sufletul. Am fost copleşit de un baraj insondabil de timp, dar m-am sprijinit pe Dumnezeu și am fost nemuritor prin toate schimbările". Pentru Ludlow, aceasta s-a dovedit a fi o confirmare puternică a integrității și nemuririi sufletului. Așa cum își imagina că va fi experiența sa la moarte, el a putut să se afle în afara corpului său, să vadă camera în care se afla și să treacă nestingherit prin pereții acesteia în tărâmul necorporal, etern. După cum vom vedea în capitolul 5, aceste idei și-au găsit rapid drumul în spiritualism.

De asemenea, importantă pentru spiritualismul secolului al nouălea a fost concepția despre „două lumi”, care, în lucrarea lui Ludlow, a fost informată de distincția kantiană dintre *fenomenal* și *noumenal*. Deși aceasta trebuie înțeleasă cu atenție, este o idee interesantă care a fost dezvoltată în mai multe direcții. De exemplu, trebuie să ne gândim la acestea nu ca la lumi ontologic distincte, ci mai degrabă ca la „lumi ale conștiinței” - adică înrădăcinate într-o percepție generală conform căreia *hașișul* induce o stare în care, după cum spune Ernst Bloch, „lumea exterioară este mai degrabă blocată”. O astfel de stare permite manifestarea unor versiuni noi, remixate ale realității, deoarece realitatea empirică nu este complet oclusă, „așa cum este în somn ... dar numai în măsura în care nu este compatibilă cu imaginile care apar”. Lumea exterioară, cea de zi cu zi, susținea Bloch, poate „să pară că se află pe același plan cu Parnassus”. Benjamin, cu care Bloch lua *hașiș*, înregistrează chiar o trecere constantă între aceste lumi în timpul unei experiențe din Marsilia. El își amintește de o „alternanță între starea de visare și cea de veghe, o oscilație constantă și în cele din urmă epuizantă între lumi ale conștiinței total diferite”.

În cele din urmă, este demn de remarcat faptul că, deși experiența celor două lumi este esențială pentru o mare parte a gândirii psihedelice, după cum se menționează în capitolul 1, aceasta are, de asemenea, o semnificație politică subversivă. De exemplu, în timp ce pentru Bloch această altă lume a conștiinței era de obicei una de „lejeritate încântătoare”, care „pentru visătorul talentat de *hașiș* . . . devine un concert de dorințe", pentru Benjamin intoxicația cu *hașiș* era plină de potențial revoluționar. Starea alterată putea fi utilizată ca un instrument filosofic de transformare socială, în măsura în care permite utilizatorului să privească lumea într-un mod nehabitual. După cum s-a discutat în capitolul 1 cu referire la Foucault, *hașișul* poate fi înțeles în termenii unei tehnologii contraculturale a sinelui, capabilă să contribuie la subminarea tehnologiilor de dominare. Acest lucru este important. Mai degrabă decât să înțeleagă intoxicația în termenii unei dereglări a simțurilor sau ai transcendenței spirituale, Benjamin a înțeles-o ca pe o „depășire a individului rațional”, care, la rândul său, permite noi interpretări ale cotidianului:

> *În stare de ebrietate, firul rațiunii este slăbit, desfăcut, nu dizolvat; odată cu golirea personalității, are loc o difuzie a perspectivei. Gândirea este senzualizată. O putere mimetică domină tărâmul percepției, tărâmul spațiului imaginii, în toată plasticitatea sa. Omul intoxicat ia rolul lucrurilor din jurul său, devenind, asemenea navigatorului fizionomic sau copilului la joacă, un virtuoz al empatiei ... și în același timp, cu o detașare totală, atrăgând obiectele și evenimentele în pânza sa tot mai groasă*.

Momentele obișnuite sunt transformate în catalizatori ai iluminării. Chiar și cel mai banal obiect sau eveniment poate fi văzut într-o lumină complet nouă, efectul fiind acela de a determina subiectul să gândească diferit, să pună întrebări. Cu toate acestea, nu este vorba de o iluminare religioasă, ci mai degrabă de o „inspirație materialistă, antropologică” și condusă de „energiile intoxicării”, este vorba de o „iluminare profană”.

5. Ocultismul la sfârșitul secolului al XIX-lea și secolului al XX-lea

> *Haşişul ... ... va produce, în timp, fără îndoială, clarviziune, şi cu atât mai repede dacă o batistă este legată în jurul frunții şi ochilor ... . Persoanele pot lua foarte puțin o dată sau de două ori pentru a le face susceptibile la influențe magnetice sau spirituale; pentru că, atunci când se află sub influența ei, aproape oricine poate fi hipnotizat sau transformat în medium*.
>
> - PASCHAL BEVERLY RANDOLPH

Deși consumul de droguri este adesea trecut cu vederea în studiile despre paranormal și ocultism în secolul al XIX-lea, acesta a fost de fapt o caracteristică proeminentă. Deşi unii ocultişti, precum Eliphas Levi, au avertizat împotriva consumului de droguri, considerând că acestea provoacă confuzie şi poate inhiba potențialul psihic al unei persoane, alții au fost bucuroşi să le adopte ca tehnologii ezoterice.

După cum s-a văzut în capitolul 4 și după cum a remarcat Eugen Weber în analiza sa asupra perioadei, la fel cum „medicii de la mijlocul secolului, interesați de delir și halucinații, au experimentat cu... canabis și alte droguri halucinante", la fel și "scrierile lor au stârnit interesul artiștilor și intelectualilor aflați în căutarea de noi senzații. Anii 1870 au fost martorii unei creșteri a consumului de droguri, pe măsură ce acestea deveneau mai disponibile. *Morfina*, în special, a devenit la modă în anumite cercuri: „romancierii scriau despre ea; doamnele din societate se adunau pentru a face schimb de injecții; bijutierii făceau un comerț înfloritor cu seringi din argint aurit sau placate cu aur". Oricât de populară ar fi fost *morfina*, existau o mulțime de alte droguri din care se putea alege și numeroase moduri de a le lua. Căpșunile înmuiate în eter erau o delicatesă la unele ceremonii mondene. Cei al căror gust pentru anestezic a dus la dependență au abandonat rapid fructele în favoarea consumului de până la o jumătate de litru pe zi, uneori cu brandy. Cocaina a devenit foarte populară în anii 1890, timp în care gânditori precum Sigmund Freud au devenit fermecați de puterea drogului. Freud s-a referit pentru prima dată la cocaină în 1884, într-o scrisoare către logodnica sa, Martha Bernays. Deși la acea vreme studia doar istoria și efectele sale, este clar că intenționa să se auto-experimenteze.

În curând, a făcut rost de cocaină, a încercat-o, i-a plăcut și a scris un studiu bine primit, care încă „reprezintă un reper pentru înțelegerea cocainei și a istoriei sale naturale într-un context social și științific". Cu toate acestea, interesul său nu a rămas în limitele cercetării academice. Potrivit lui Howard Markel, „cocaina îl încânta într-un mod în care viața de zi cu zi nu putea. A scris scrisori romantice, adesea erotice, logodnicei sale, a visat vise grandioase despre viitoarea sa carieră, s-a plimbat pe străzile Parisului, a vizitat muzee și teatre și a participat la serate somptuoase - toate sub influența ei".

În timp ce Freud folosea drogul în primul rând pentru a se relaxa și a facilita relațiile sociale, alții erau mult mai entuziasmați de potențialul său ca tehnologie de transcendență. Mulți „sperau la o introducere în acele tărâmuri nesigure și stări indefinibile ale minții care au contribuit și la succesul spiritismului, hipnotismului și ocultismului". Cei rafinați, continuă Weber, „nemulțumiți de naturalismul grosolan, au urmărit bâlbâielile sufletelor lor către teritorii din ce în ce mai eterice și mai complexe: misticism, neo-catolicism, o căutare diletantă a efectului și bizarului care se hrănea cu *misale*, *chasuble*, *ostensorii*, crini, Mătăsuri Liberty, vitralii, anemie, fecioare, rochii cu talie, slujbe simple sau negre și romane de J.-K. Huysmans". Vom reveni la unele dintre aceste teme mai târziu în acest capitol, când ne vom concentra mai îndeaproape asupra sfârșitului de secol. Acum, însă, vom începe cu un ocultist de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Louis-Alphonse Cahagnet, în mare parte neglijat, dar important.

Mesmerism, hașiș și somnambulism

În general, în timp ce spiritualismul anglo-american tindea să fie dominant în Occident, direcția de influență în ceea ce privește utilizarea *haşişului* era inversă. De exemplu, un articol despre *hașiș* publicat în 1848 în Marea Britanie, în *Chamber's Edinburgh Journal*, care se bazează în mare măsură pe relatările lui Jacques-Joseph Moreau de Tours şi Theophile Gautier, a fost republicat şi citat pe larg în Statele Unite cu aproape un deceniu înainte de lucrarea lui Ludlow. Fără a dori să-l identificăm ca o influență deosebită, în sensul că este pur şi simplu indicativ pentru ideile care circulau la acea vreme, putem observa că acesta prezintă o serie de puncte dezvoltate ulterior în discursurile oculte. De exemplu, după cum am văzut că susține Ludlow, articolul susținea că *hașișul* este capabil să „relaxeze legăturile care unesc corpul de suflet” şi, cu referire la experiențele lui Gautier, descrie cum, „la câteva minute după ce a înghiţit o parte din preparat, o senzaţie bruscă copleşitoare a pus stăpânire pe el. I s-a părut că trupul său era dizolvat şi că devenise transparent. A văzut clar în piept *haşişul* pe care îl înghiţise, sub forma unui smarald, din care ieşeau mii de mici scântei".

Pe lângă Moreau şi membrii Le Club des Hachichins, în Franța existau o serie de ocultişti care experimentau narcoticele ca tehnologii ale transcendenței, cum ar fi magnetizatorul Victor Michal, care, după cum comentează Jocelyn Godwin, era familiarizat cu *haşişul*, precum şi cu „o anumită 'teorie a Scidismului’, aşa cum o preda Bătrânul de pe Munte, adică, şeful asasinilor". Cu toate acestea, cel mai important astfel de gânditor a fost, fără îndoială, Cahagnet, un mesmerist şi adept al lui Emanuel Swedenborg care se descrie ca un simplu *ouvrier*, a cărui viață profesională a fost petrecută în mare parte ca dulgher şi restaurator de mobilă. Deşi activitatea sa în cadrul spiritualismului poate fi considerată inovatoare şi influentă, trebuie remarcat faptul că, după cum a comentat Frank Podmore în 1901, „în Parisul zilelor sale, Cahagnet pare să fi rămas aproape singur. El nu aparţinea niciunei şcoli; el a convins puțini dintre contemporanii săi să împărtăşească opiniile sale cu privire la revelațiile somnambuliste pe care le-a înregistrat; într-adevăr, o mare parte din conținutul acestor revelații era, după cum spunea el, „de tipul obişnuit post-sudenborgian”, în sensul că se referea la „constituția sferelor spirituale, ocupațiile decedaților, fericirea vieții de apoi şi viziuni ale unor ființe angelice îmbrăcate în alb, care se plimbau pe peluze frumoase, în lumina unei zile mai frumoase decât a noastră”. Deşi Podmore este prudent în ceea ce privește validitatea primelor revelații, el remarcă faptul că, pe măsură ce lucrarea lui Cahagnet a progresat, aceasta a devenit mai riguroasă şi mai convingătoare: „În întreaga literatură a spiritismului, nu cunosc nicio înregistrare de acest gen care să atingă un standard probatoriu mai ridicat, nici vreuna în care buna credință şi inteligența scriitorilor să fie atât de evidente".

Paschal Beverly-Randolph, care l-a întâlnit pentru prima dată în timpul unei vizite la Paris în 1855, a fost una dintre primele figuri cheie în receptarea americană a lui Cahagnet, care a fost clar convinsă de veridicitatea experimentelor sale. În timp ce, după cum notează John Patrick Deveney, întâlnirea lui Randolph cu el „trebuie să fi deschis ochii” cu siguranță în ceea ce privește utilizarea *haşişului*, este clar că el era deja familiarizat cu multe dintre ideile sale, precum şi cu cele ale altor mesmerişti francezi, cum ar fi baronul Jules du Potet. Este aproape sigur că ar fi cunoscut bine lucrarea în trei volume a lui Cahagnet, *Arcanes de la vie future dévoilés* (1848, 1849, 1854) şi *Sanctuaire du spiritualisme* (1850).

Atât primul volum al primei cărți, cât şi al celei de-a doua au fost traduse în America în 1851, deşi franceza lui Randolph era suficient de bună pentru ca el să fi citit originalele. După cum vom vedea, el a căutat să îşi autentifice utilizarea *haşişului* ca tehnologie a transcendenței cu referire la Orient - întoarcerea spre Orient fiind din ce în ce mai frecventă în ocultismul de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Dar mai importante pentru dezvoltarea ideilor sale au fost lucrările lui Cahagnet şi cultura înaltă sau înflorirea sfârşitului de secol francez.

Cu alte cuvinte, nu numai că lucrarea lui Cahagnet era din ce în ce mai larg răspândită în această perioadă, dar există şi unele dovezi comparative care sugerează că Randolph are o datorie specială față de lucrarea sa capitală despre *haşiş* şi *mesmerism*, *Sanctuaire du spiritualisme*. Poate că nu este nesemnificativ faptul că în 1859, sub titlul „*Hashish Visions*”, o relatare a unuia dintre experimentele cu haşiş ale lui Cahagnet, preluată din *Sanctuaire du spiritualisme*, a fost publicată în

Spiritual Telegraph and Fireside Preacher, o publicație populară de ocultism cu care Randolph a avut o asociere strânsă. Dacă a existat vreo îndoială cu privire la influența lui Cahagnet asupra lui Randolph, aceasta este înlăturată de comentariile publicate de acesta din urmă cu privire la perioada petrecută la Paris. De exemplu, el a consemnat că, prin consumul de *hașiș*, „Alphonse Cahagnet, eu însumi și alții am fost capabili să trecem prin uși eterne, închise pentru totdeauna omului întrupat, cu excepția acestei chei cerești, și trecând prin ele, în calm sfânt, să explorăm misterele inefabile și senine ale sufletului uman și să ajungem la convingerea nemuririi”.

Înainte de a analiza mai îndeaproape lucrarea lui Cahagnet, sunt necesare unele clarificări cu privire la *mesmerismul spiritist* pentru a înțelege raționamentul său cu privire la consumul de hașiș. Nu ar trebui să fie o surpriză să descoperim că, deși consumul de hașiș nu a fost condamnat universal în cadrul spiritismului și al tracozofiei în această perioadă, nu a fost bine înțeles și, prin urmare, a fost tratat cu diferite grade de suspiciune. Unii, desigur, au fost intrigați de posibilitatea ca stările de intoxicare să poată fi semnificative din punct de vedere spiritual. De exemplu, în *Suplimentul la Jheosophist*, într-un raport al unei scrisori trimise de Wilkie Collins lui Henry Steel Olcott cu privire la imaginație și „sclipiri de cunoaștere divină din conștiința divină”, se subliniază faptul că „uneori aceste inspirații vin atunci când creierul fizic este stupefiat de alcool sau droguri, un fapt puțin cunoscut. Edgar A. Poe este un exemplu în acest sens”. Alții, deși recunosc că «opiul, hașișul, cânepa indiană și alte astfel de lucruri sunt folosite cu ideea vagă și nedefinită de a transfera conștiința în tărâmuri astrale, care este efectul bine cunoscut de intoxicare pe care îl au aceste droguri», sunt îngrijorați că, ”la fel ca toate celelalte procese anormale, rezultatul final este distructiv pentru cel care se complace în această manieră”. Totuși, alții, precum Adolph d’Assier, susțineau că cei care folosesc „hașișul orientalilor” nu au „obținut alte efecte decât simple halucinații.

Ocultiștii care au fost convinși că drogurile sunt într-adevăr tehnologii utile de transcendență au trebuit să își prezinte argumentele cu atenție și convingere. Acest lucru avea tendința de a fi făcut cu referire la practici deja stabilite. De exemplu, vom vedea că Randolph a inclus relatări efuzive ale propriei sale experiențe care se potriveau de obicei cu preocupările spiritiștilor: „Am dobândit mai multă lumină... decât din toate experiențele „spirituale” din întreaga mea viață - lumină reală, pozitivă, autentică, inconfundabilă - și nici până în ziua de azi sufletul meu nu s-a despărțit vreodată de o fărâmă din acea lumină". Dacă spiritualiștii mai conservatori aveau rezerve, mulți admiteau, de asemenea, că, chiar dacă era potențial periculos, *hașișul* avea o anumită valoare în cadrul lumii oculte.

De un interes deosebit pentru spiritiști a fost faptul că, după cum arăta un articol din revista britanică de ocultism *Light* din 1893, „fumătorii de hașiș intră frecvent într-o stare care seamănă mult cu hipnotismul”. Acest lucru sugera o legătură directă cu tehnicile mesmerismului /magnetismului (antecedentul hipnotismului). Pentru a detalia puțin acest ultim punct: Deși istoria „magnetismului animal” și a hipnotismului este relativ întortocheată, în esență este o teorie bazată pe un sistem de vindecare fizică dezvoltat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea de către medicul german Franz Anton Mesmer (motiv pentru care este denumit și „mesmerism”). Acesta a folosit termenul „magnetism animal” deoarece teoria sa se baza pe premisa că există „ceva pe care l-a numit «fluid magnetic» care pătrunde în fiecare ființă vie (”animal” însemnând aici orice lucru animat, în special ființele umane)". Deoarece credea că boala este rezultatul blocării fluxului natural al fluidului magnetic într-un organism, a ajuns la concluzia că vindecarea poate fi promovată prin îndepărtarea acestora. Deși inițial a folosit magneți de fier, a căror utilizare începea să se generalizeze, în cele din urmă a devenit convins că cel mai eficient „magnet” este corpul uman și că își poate vindeca pacienții direcționând fluidul magnetic într-o formă concentrată în interiorul pacientului prin „pase magnetice” (trecerea mâinilor peste corp). Pe baza acestei lucrări, marchizul de Puysegur, student al lui Mesmer, a observat că unii dintre pacienții săi intrau în stare de transă în timp ce lucra cu ei. În timp ce se aflau în această stare hipnotică de „somn magnetic”, subiecții erau aparent încă conștienți și puteau răspunde la întrebări și furniza informații. De asemenea, aceștia erau foarte influențabili. Când s-au trezit, nu și-au amintit nimic din ceea ce se întâmplase, dar din comunicațiile lor din timpul stării de transă a reieșit că au păstrat o memorie continuă de la o stare

de somn la alta. Cu alte cuvinte, o memorie separată părea să funcţioneze în timpul somnului magnetic, care nu era accesibilă odată ce subiectul era trezit. „Observând aceste două lanţuri separate de memorie care însoţeau cele două stări distincte de conştiinţă, el a ajuns să considere somnul magnetic şi starea de veghe drept „două existenţe diferite". De la acest început, a început să prindă rădăcini noţiunea că noi toţi posedăm o minte aparent separată de conştiinţa obişnuită, care operează în secret în psihicul uman". De asemenea, el a făcut mare caz de asemănarea dintre somnul magnetic şi fenomenul natural al somnambulismului, „singura diferenţă dintre cele două stări fiind aceea că în somnul magnetic subiectul se află într-o legătură specială sau în raport cu magnetizatorul, în timp ce în somnambulism dormitul nu se află în raport cu nimeni". În plus, Puysegur a observat şi o schimbare în personalitatea subiecţilor în timpul „somnambulismului magnetic", în sensul că aceştia păreau să manifeste o vitalitate neobişnuită. În plus, notează Adam Crabtree, aceştia „manifestau uneori anumite abilităţi metanormale, cum ar fi capacitatea de a citi gândurile magnetizatorului şi un anumit grad de clarviziune, luând forma diagnosticării propriei boli a subiectului şi a altora, împreună cu capacitatea de a prescrie remedii eficiente". Deşi Puysegur a rezistat oricăror interpretări mistice sau oculte ale magnetismului, acestea au devenit rapid centrale pentru receptarea sa în Occident - acesta fiind în mare parte motivul pentru care termenul „hipnotism" a fost adoptat la sfârşitul secolului al XIX-lea, într-o încercare de a readuce practica în lumea sau ştiinţa medicală.

Cahagnet era ferm înrădăcinat în tradiţia mesmerismului ocult, în sensul că folosea tehnicile acestuia pentru a induce stări de transă în somnambulele sale extatice. Cel mai cunoscut dintre aceşti mediumi a fost Adèle Maginot. În mod obişnuit, o şedinţă se desfăşura după cum urmează: Cahagnet inducea mediumului somnul magnetic, pe care îl înţelegea ca pe o stare spirituală distinctă; el numea apoi spiritul cu care dorea să comunice; somnambulul contacta spiritul şi îi furniza o descriere, care servea drept formă de identificare; Cahagnet punea apoi o serie de întrebări entităţii, ale cărei răspunsuri erau comunicate prin intermediul mediumului. Aceste informaţii se refereau adesea la natura lumii spirituale (inclusiv cerul şi viaţa de apoi), evenimente curente din locaţii îndepărtate, prognoze medicale şi chiar predicţii ale morţii - se spune chiar că Maginot a prezis propria moarte a lui Cahagnet cu şase ani în urmă, iar William Gregory, „pe bună dreptate", a afirmat că moartea a avut loc exact aşa cum indicase ea. Deşi astfel de afirmaţii erau cu siguranţă senzaţionale, abordarea lui Cahagnet nu era neobişnuită. Mult mai neobişnuită a fost pretenţia sa de a fi folosit *haşiş* pentru a induce extazul somnambulic.

În lucrările sale anterioare, Cahagnet nu menţionează decât rareori „narcoticele". Desigur, ar fi fost remarcabil dacă nu le-ar fi menţionat deloc, deoarece, după cum am văzut, acestea erau folosite din ce în ce mai mult în mediul cultic francez, iar stările alterate induse de droguri aveau o prezenţă din ce în ce mai mare în cadrul culturii **oc** emergente *a fin de siecle*. Iniţial, el părea suspicios faţă de aceste evoluţii, temându-se că ele ar putea compromite practica *magnetismului*. De exemplu, într-o comunicare înregistrată prin intermediul lui Maginot, acesta este informat că „există narcotice care produc halucinaţii mai mult sau mai puţin plăcute şi ne prezintă imagini, scene, oarecum asemănătoare extazului", dar şi că acestea „transmit tulburări în sistemul nervos" şi „perturbă sufletul în funcţiile sale vitale". Într-adevăr, în timp ce mintea intoxicată poate „percepe cele mai burleşti scene lipite de cele raţionale ... nu ştie cum să le separe, nu ştie unde se află, nu ştie ce are; rezervorul imaginaţiei sale se revarsă şi se grăbeşte în absurd". În consecinţă, Cahagnet insistă asupra faptului că *magnetismul* este „singurul mijloc de a atinge scopurile pe care mi le-am propus; orice altă stare, realizată prin mijloacele obişnuite ale narcoticelor, lasă individul prea dependent de resursele credinţei sale, de influenţa dorinţelor sale, şi nu se obţin decât rezultate foarte suspecte". Prin intermediul lui Maginot, el a adresat spiritului lui Swedenborg următoarea întrebare: „Aţi putea să mă informaţi cu privire la un mijloc prin care aş putea intra într-o stare necesară pentru a comunica direct cu dumneavoastră, cu ajutorul anumitor combinaţii narcotice?" Răspunsul lui Swedenborg este clar: „Singurul mijloc practicabil este *magnetismul*; orice altă stare, provocată de narcotice, irită nervii, influenţează ideile prin dezorganizarea lor şi, în consecinţă, nu poate fi la fel de bună ca starea magnetică". (Este de remarcat aici şi faptul că, trădând influenţa lui

Cahagnet, Randolph exprimă rezerve similare: „În încercarea de a obține luciditatea”, mai degrabă decât a folosi ”agenți narcotici ... sfătuiesc cu tărie mijloacele pur magnetice").

Înainte de propria sa revelație despre *hașiș*, Cahagnet a recomandat narcoticele în scopuri oculte, dar (așa cum este adesea imprimat pe tuburile de cremă medicinală) „numai pentru uz extern”. De exemplu, se pare că s-a angajat în unele experimente timpurii cu o serie de preparate destul de bizare, cum ar fi pomada narcotică, ale cărei ingrediente principale erau „flori de cânepă, flori de mac roșu sau mac sălbatic, apoi cinci grame de *hașiș* într-un hecto de untură”. Aceasta trebuia aplicată „seara, înainte de a merge la culcare”. Pentru un efect clarvăzător maxim, o persoană ar trebui - urmând în parte tehnica sa magnetică - „să o frece după urechi, să coboare de-a lungul gâtului până la arterele carotide, apoi să o folosească sub axile și în regiunea marelui simpatic, care trece sub sânul stâng. Frecați apoi în același mod coapsele, tălpile picioarelor, partea groasă a brațelor și pieptul”. Apoi dormiți, „bine pătrunși de subiectul pe care doriți să îl înțelegeți”. El sugerează că ar putea fi obținut profit din utilizarea unei „oglinzi narcotice”, care era o metodă de scriere folosind suprafața reflectorizantă a „apei distilate din plante narcotice”.

El recomandă „*Belladonna*, *Henbane*, *Mandragora* și flori de cânepă, apoi un cap de mac zdrobit și trei grame de opiu, macerate timp de patruzeci și opt de ore într-o retortă de sticlă, cu o capacitate de doi litri circumferință, o fracție întreagă de vin roșu bun, după care se pun toate la încălzit pe o baie de nisip pentru a se distila”. El încheie cu un sfat pentru cititorii săi (nu că mulți ar fi avut nevoie de el): „Trebuie să se aibă grijă ca această apă să nu fie înghițită”.

În urma revelației sale cu *hașiș*, abordarea sa s-a schimbat semnificativ - până în 1850, înghițirea era puternic recomandată! În *Sanctuaire du spiritualisme*, el discută, cu oarecare entuziasm, despre experimentele sale cu *hașișul* ca tehnologie magnetică. Cartea începe cu patruzeci și cinci de „*propositions métaphysiques*” care oferă cititorului o schiță de bază a presupozițiilor sale spiritualiste: „Viața nu este decât un gând care observă un alt gând”; «Ceea ce există în general nu este decât o manifestare a gândului divin»; «Lumea spirituală este o stare a gândului»; «Lumea materială este o stare a gândului»; „Nu putem arunca o privire asupra celui mai mic obiect care ne înconjoară, fie că emană de la Dumnezeu, fie că a fost modelat de mâinile oamenilor, fără să-l vedem ca pe un gând divin”. Mai mult, bazându-se pe noțiunea neoplatonică în sens larg că «fiecare germen este întregul speciilor sale», el concluzionează că ”sufletul uman este întregul acestor specii, iar Dumnezeu este suma acestor întreguri”. Articularea sa a ceea ce el numește „această propunere platonică” - în care arată influența atât a idealismului romantic popular, cât și a anumitor curente proeminente ale gândirii ezoterice - indică o schimbare în spiritism, care se îndepărtează de preocuparea pentru spiritele exterioare neînsuflețite și se îndreaptă spre o concentrare mai gnostică asupra naturii umanității: tot ceea ce poate fi cunoscut despre macrocosmos poate fi descoperit prin explorarea microcosmosului interior. De aici și importanța stării somnambulice, a cărei semnificație i-a fost confirmată de propriile sale experiențe cu *hașiș*: „Eram un univers în miniatură". (Aceasta reflectă învățătura *mesmerismului* cu privire la omniprezentul «fluid magnetic», care leagă individul de univers).

În ceea ce privește preferința sa pentru *hașiș* față de alte droguri, inițial încercase *opiul*, precum și o gamă largă de ierburi naturale și substanțe chimice, inclusiv extract de cânepă, belladonă, melilot, balsam rusesc și eter. Cu toate acestea, spune el, „nu am obținut nimic”. Cu toate acestea, el a continuat, deoarece „cu perseverență, așa cum se spune, se cucerește totul”. În cele din urmă, un prieten de-al său și-a amintit că văzuse un carton cu o reclamă pentru „*Haschish d'Orient*” la o farmacie de pe strada l’Ancienne-Comedie, și „am alergat imediat să-mi procur o parte din acest medicament prețios”. În câteva ore, totul s-a schimbat. Ceea ce experimentase era, departe de a fi o dezorganizare a minții (așa cum bănuise anterior), de fapt, o înțelegere a organizării realității: „Ar fi o eroare să ne imaginăm acest lucru doar ca pe o halucinație". Într-adevăr, referindu-se în special la «cea mai curioasă» lucrare a lui Moreau, el credea că *hașișul* i-a oferit o experiență directă a învățăturii *mesmerismelor* cu privire la două ordine distincte ale realității: o lume exterioară, experimentată în timpul stării normale de veghe, și o lume interioară ideală, experimentată în timpul stărilor somnambulice. Această experiență comună în timpul stărilor transcendente a fost, de asemenea, am văzut, de mare interes pentru membrii Le Club des

Hachichins; în cultura obosită de lume a sfârşitului de secol, imaginaţia indusă de droguri putea accesa *heterotopiile* exotice. Desigur, e nu era pe deplin mulţumit de terminologia psihiatrică a lui Moreau, dar aceasta era o chestiune minoră care putea fi rezolvată cu uşurinţă: „Să sperăm că, în scurt timp, cuvintele nebunie, halucinaţie şi imaginaţie vor fi şterse din limbajul nostru ştiinţific pentru a fi înlocuite cu cele de viaţă internă şi viaţă externă”. Iar celor care ar putea fi tentaţi să considere că viziunile produse «prin mijloace artificiale» (adică haşişul) sunt doar stări de vis (de exemplu, «paradisurile artificiale» ale lui Baudelaire), el afirmă, destul de categoric: ”Eu le consider o realitate, nu un vis. Visarea aparţine exclusiv acestei lumi”. *Hashish*-ul ne permite „să pătrundem acolo instantaneu”.

Mai mult, el credea că intoxicarea sa i-a confirmat că „naşterea şi moartea sunt intrarea omului în două stări diferite”. Să luăm, de exemplu, următoarea relatare înregistrată în *Sanctuaire du spiritualisme* şi retipărită în *Spiritual Telegraph* şi *Fireside Preacher.* „Am putut percepe ce înseamnă să mori, şi în acest fel: M-am văzut murind; trupul meu era întins pe pat, iar sufletul meu a scăpat din toate părţile lui ca un fum negru şi gros, dar în loc să se risipească în atmosferă, acest fum s-a condensat la un metru deasupra corpului meu şi a format un corp în toate privinţele asemănător celui pe care îl părăsisem". Apoi a trecut ”într-o stare despre care nu mi-am păstrat nicio amintire. Cred că nu am vorbit şi nu ştiu cât timp am rămas în această stare". În cele din urmă, a revenit la cunoştinţă, dar era conştient că era încă «desprins de materie». Soţia sa şi Adèle Maginot au putut continua să comunice cu el, ceea ce, a concluzionat el, dovedea existenţa independentă a unui sine spiritual incorporal într-un „plic material mizerabil”.

> *Mă folosesc, într-adevăr, de gura mea materială pentru a vorbi. Este adevărat; fără aceasta nu m-aţi înţelege; dar nu corpul meu este cel care vorbeşte, ci Spiritul meu; acesta urcă la gura mea şi iese din ea, ca printr-o uşă sau o fereastră, sub forma unei mici flăcări, pentru a comunica cu voi. În acest moment, mi se pare că sunt la fereastră şi că vorbesc cu cineva pe stradă; nu mai este învelişul meu material cel care gândeşte şi acţionează, ci eu însumi. În conversaţiile noastre psihologice, ne numim corpurile ulcioare. Oh, ele sunt cu adevărat ulcioare, sau mai degrabă nici măcar ulcioare, pentru că ulcioarele încă implică piatră - ele sunt materie mizerabilă!*

El concluzionează că starea indusă de haşiş este foarte asemănătoare cu extazul experimentat de „Swedenborg, pe care îl venerăm atât de mult”. Swedenborg nu a experimentat, insistă el, „o stare diferită de a mea. Văd ceea ce el a văzut şi înţeleg ceea ce el a înţeles. Oh, sunt la fel de mare ca Swedenborg însuşi! Sunt egalul lui”. Într-adevăr, nu numai că a editat ulterior un compendiu din *Raiul şi iadul* lui Swedenborg, dar este semnificativ faptul că a folosit traducerea lui Antoine-Joseph Pernety, care îl prezintă ca fiind un mistic şi un admirator al lui Jakob Böhme. Acest lucru i-a permis să îl prezinte pe Swedenborg ca fiind «un extatic» a cărui învăţătură era asemănătoare cu a sa. Într-adevăr, mesajele postmortem ale spiritului lui Swedenborg în sprijinul învăţăturii lui Cahagnet, nu numai că domină primul volum al său *Arcanes de la vie future dévoilés*, dar continuă sub influenţa haşişului în *Sanctuaire du spiritualisme* - care îi este dedicat.

Din perspectiva sa swedenborgiană idiosincratică, Cahagnet articulează în *Sanctuaire du spiritualisme* una dintre doctrinele de bază ale misticismului psihedelic, şi anume capacitatea psihoactivelor de a pătrunde în percepţia cotidiană, de a submina ideile hegemonice învăţate în lumea materială şi de a dezvălui dimensiunea spirituală a realităţii. Într-adevăr, la fel ca în cazul lui Ludlow, una dintre cele mai comune experienţe psihedelice oferă o confirmare suplimentară pentru Cahagnet, ca şi pentru Randolph, a existenţei independente a sufletului, care, atunci când este eliberat de corp, nu este supus constrângerilor spaţiale şi temporale obişnuite. „... în această secundă, vreau ca ea să dureze zece mii de ani”, afirmă el sub influenţa haşişului. „Ei bine, a durat zece mii de ani; în acest moment, zece mii de ani au doar o secundă; înţeleg toate acestea şi, de asemenea, că poate fi aşa. Dumnezeule mare! Eu înţeleg eternitatea”. Starea indusă de haşiş este, spune el:

atât de diferit de starea materială, încât este cu totul imposibil, în timp ce ești supus influenței sale, să apreciezi timpul care se scurge și spațiul care există între succesiunea și continuitatea acestor imagini. Aveam convingerea că plutesc deasupra centrului și deasupra acestui univers microscopic, care îmi prezenta totuși aparențe de formă și spațiu, producând același efect și impresie ca formele și spațiile materiale. Influențat de ideea observării și a comparației între această stare și starea materială, nu am putut decât să mă pronunț în favoarea primei. Starea materială mi s-a părut inferioară în toate privințele.

Este important să înțelegem că Cahagnet nu își imaginează aici o experiență indusă în afara corpului, în sensul în care aceasta era înțeleasă în mod obișnuit. Cu alte cuvinte, experienţa nu a fost, strict vorbind, una de ieșire din corpul său, ci mai degrabă una de intrare în sine, de trăire a sinelui ca microcosmos: „Swedenborg are dreptate când spune că avem în noi un univers, deoarece pot strânge universul într-o singură îmbrățișare". Deoarece „lumea spirituală" poate fi înțeleasă ca „o stare de gândire" - pe care, din nou, el o înțelege în termenii unei experiențe mai largi a realității -, transcenderea spațiului și a timpului se realizează efectiv într-o experiență subiectivă de gnoză. „M-am regăsit în locurile pe care doream să le vizitez, fără a înceta să observ că le percepeam în mine însumi - că erau domeniul meu. Obținusem soluția pe care o căutam; înțelegeam ce este omul - eram un univers în miniatură; și apreciam cum se face că un clarvăzător poate fi în Egipt sau în China fără să călătorească acolo". A avut loc o curățare a ușilor percepției.

În cele din urmă, pentru Cahagnet, toate acestea pot fi interpretate în termenii providenței divine: „*C'est par la volonté de Dieu que j'ai cette dernière extase*" (Prin voia lui Dumnezeu am parte de acest extaz final). Potrivit acestuia, „mi s-a demonstrat că aceste halucinații, numite astfel de toți cei care au consumat această băutură și asupra cărora s-au produs efecte similare, aveau drept scop stabilirea unor adevăruri sacre". Randolph a ajuns la o concluzie similară. Deși vom vedea că comentariile sale cu privire la utilizarea *hașișului* nu sunt pe deplin consecvente și deși uneori se referă la acesta ca la un „lucru pestilențial" sau un „drog teribil", teza sa principală este că are „o sferă pozitivă de utilizare". „Eu ... cred cu tărie că, utilizat în mod corespunzător, este un agent special rânduit de Dumnezeu însuși pentru a ajuta omul în căutarea sa asupra naturii sufletului uman". El insistă asupra faptului că, de-a lungul istoriei, numeroși gânditori ezoterici au primit inspirație sub influența hașișului: „Mii de oameni din toate timpurile au folosit hașișul pentru a obține o înțelegere a misterelor care îi înconjurau din toate părțile. **Nu există nicio îndoială că Confucius, Pitagora și discipolii săi, alchimiștii, hermetiștii, Illuminati și frații mistici din toate timpurile au folosit-o pentru a se înălța în timp ce își făceau cercetările pentru Piatra Filosofală, Secretul Tinereții Perpetue și Elixirul Vieții**". El a susținut chiar că «Mahomet și-a derivat toată cunoașterea și puterea din utilizarea ei în peștera din Mecca».

Dowameskh, Orientul și ezoterismul neoplatonic

La fel ca în cazul lui Cahagnet, discuțiile lui Randolph despre *hașiș* au reprezentat o parte semnificativă, dar relativ mică, a unei opere mult mai ample. Pe lângă faptul că a fost „un avocat elocvent al reformei sociale", el a fost, după cum comentează Hugh Urban, „probabil părintele fondator al magiei sexuale moderne". Născut în 1815 dintr-un tată bogat din Virginia și o mamă sclavă din Madagascar, el a fost un „negru liber" (adică, crescut în mahalalele urbane sordide din New York, orfan la vârsta de șapte ani, crescut în azilul în care murise mama sa și, în mare parte, autoeducat, a avut un început de viață neprielnic. Deși, până de curând, a fost rareori menționat în studiile despre spiritism, este clar că a devenit proeminent ca un gânditor popular și prolific în cadrul mișcării spiritiste americane înfloritoare din anii 1850 și 1860. Chiar și în Marea Britanie, lucrările sale erau promovate în publicații populare și era primit la conferințe ca „celebrul" și „celebrul medium american". La apogeul puterilor sale, oriunde mergea, părea incapabil să își dezamăgească audiența. El a demonstrat o conștientizare acută a intereselor contemporane și, probabil, a ceea ce i-ar fi distrat pe cei care veneau să-l vadă în spectacol. De exemplu, la o întâlnire

a Charing Cross Spirit Circle din Londra, a provocat o oarecare emoție când a ținut un discurs în transă „inspirat de Sir Humphry Davy”.

Oricât de influent a fost în cadrul spiritismului secolului al XIX-lea, viața sa a fost, în multe privințe, una tragică. Deși poate fi considerat, după cum comentează Lana Finley, „figura fundamentală a ezoterismului afro-american”, poate că nu este surprinzător faptul că comunitatea afro-americană l-a respins din cauza experimentelor sale explicite cu sexul, drogurile și ocultismul. În plus, spre sfârșitul vieții sale, norocul său s-a schimbat rapid și semnificativ. În mai 1875, el „a suferit o rană gravă care i-a lăsat brațul stâng și partea laterală parțial paralizate. Aparent, în timp ce mergea pe un pasaj de cale ferată în Toledo - trebuie să bănuim că era în stare de ebrietate - s-a trezit între „două locomotive convergente, una în spate și una în față” și a căzut de la douăzeci și cinci de picioare la pământ". Deși a fost capabil să își continue activitatea în cadrul spiritismului, a devenit din ce în ce mai dependent de alcool. De asemenea, a devenit tot mai gelos pe tânăra sa soție, Kate Corson. În cele din urmă, crezând că ea i-a fost infidelă, s-a împușcat.

Charles Baudelaire a fost odată atacat pe nedrept pentru că era „în acelaşi timp un mistic... un erotoman, [și] un mâncător de hașiș”. A-l descrie pe Randolph în acești termeni nu ar fi nedrept. Într-adevăr, el era destul de diferit de Baudelaire în mai multe privințe. De exemplu, există puține lucruri noi în scrierile lui Randolph, multe dintre acestea fiind lipsite de o gândire sistematică și sugerând exagerarea, chiar fabricarea. În special, este clar că s-a inspirat puternic din operele lui Bayard Taylor, Ludlow, Dumas, Gautier și, desigur, Cahagnet, deși aceste surse sunt adesea nerecunoscute. În plus, discuția sa despre propriul consum de hașiș conține contradicții fundamentale. De exemplu, în 1867, el face următoarea afirmație: „Oamenii mă întreabă adesea dacă folosesc *hașiș*, iar eu le răspund că l-am luat de două ori intenționat și de două ori accidental, acum mulți ani. Nu l-am mai folosit de atunci, nu pentru că mă tem de puterea lui, ci pentru că nu am nevoie de el”. Doi ani mai târziu, în 1869, într-un articol pentru Religio-Philosophical Journal, răspunzând unei persoane invidioase pe realizările sale care, susținea el, „se gândea să se construiască pe sine dărâmându-mă . . spunând oamenilor că am fost un consumator de hașiș”, el a insistat că «nu am luat niciodată în viața mea o optime de uncie”. După încă un an, îl găsim afirmând că, deși a experimentat drogul doar de două ori, regretă profund experiențele: „Dumnezeu să mă ierte că am făcut așa ceva. Nimic pe pământ nu m-ar putea determina să repet [experimentele] sau să permit altora să facă acest lucru, pentru că știu că nu poate rezulta nimic bun, ci doar mult rău”. Deși aceste contradicții ar putea fi trecute cu vederea, povestea lui începe să se destrame atunci când descoperim că, cu zece ani înainte, în decembrie 1860, declarase deja că „de cinci ori - poate de șase ori - în viața mea și într-o perioadă de doisprezece ani, am experimentat haşişul pe mine însumi, pentru a ajunge prin întuneric la lumină”. Mai mult, spune el, „o voi face din nou, atunci când voi fi pregătit”, deoarece „am obținut mai multă lumină în oricare dintre aceste două experimente decât din toate experiențele «spirituale» din întreaga mea viață - lumină reală, pozitivă, autentică, inconfundabilă - și nici până în ziua de azi sufletul meu nu s-a despărțit vreodată de o iotă din acea lumină. Sub influența ei, am devenit ceea ce sunt - din punct de vedere intelectual, am atins prin ea un anumit punct de la care sufletul meu nu a mai coborât niciodată”. Cu două luni mai devreme, în octombrie 1860, el indicase deja că utilizarea sa era mult mai frecventă decât de cinci sau șase ori și că în cercurile spiritiste era considerat o autoritate în domeniu. De exemplu, într-un discurs despre hașiș adresat Conferinței Spirituale din Boston din i860, el a început prin a remarca faptul că „această Conferință, în timpul recentelor sale sesiuni, a solicitat în mod repetat opiniile mele cu privire la problema [valorii spirituale sau a intoxicației]”. Mai mult, într-un anunț publicat în Banner of Light la 6 octombrie 1860, el dezvăluie că a adus o cantitate mare de *hașiș* din Europa, pe care o vindea persoanelor interesate de transcendența indusă:

> *Ca răspuns la numeroșii corespondenți, permiteți-mi să spun că aproape tot haşişul pe care l-am adus cu mine din Europa (și niciun altul nu este bun de folosit) este epuizat. Restul îl voi vinde la patru dolari sticla, cu indicații complete despre cum să obțineți celestul și să evitați fantezia bolnavă. Mai am doar douăzeci și cinci de cutii din trei sute cincizeci,*

astfel încât cei care doresc articolul oriental autentic trebuie să trimită imediat la Dr. D. P. Randolph, 17 Bromfield Street, Boston, Mass.

Prin urmare, este destul de dificil să luăm de bune mare parte din ceea ce are de spus. Desigur, trebuie ținut cont de faptul că, în calitate de afro-american în secolul al XIX-lea, el mergea mereu pe gheață subțire și era conștient de necesitatea de a-și gestiona imaginea publică cu grijă. Acest lucru este evident în întreaga sa operă. Atunci când discuta despre utilizarea *hașișului*, trebuie să fi fost foarte conștient de curentele culturale predominante, de publicul căruia i se adresa, de nevoia de a trăi într-o comunitate care era adesea suspicioasă față de consumul de droguri și de orice zvonuri care ar fi putut circula despre el.

Așa cum am arătat mai sus, Randolph a petrecut ceva timp în Europa, primele și cele mai importante călătorii ale sale fiind în 1855 și 1857, iar ultima sa călătorie fiind la un moment dat în 1873 sau 1874. În timpul călătoriilor sale, a făcut cunoștință cu, după cum a comentat Emma Hardinge Britten, „marea tonă a spiritismului european". De asemenea, este clar că s-a familiarizat cu curentele intelectuale și ezoterice înfloritoare ale Parisului *fin de siecle*, unde drogurile și ocultismul aveau o relație confortabilă - cu siguranță, mai mulți membri ai Le Club des Hachichins și-au exprimat interesul pentru esotericism. Și, în conformitate cu înclinația romantică pentru Orient, Randolph a petrecut timp și în Asia Mică și Orientul Mijlociu, unde susține că a dobândit cunoștințe oculte, în special de la Nusa'iri (Ansairch/Ansayree): „M-am afiliat unor dervișI și fachiri", prin intermediul cărora „am găsit drumul către alte cunoștințe".

Acești „practicanți devotați ai unei magii simple, dar sublime și sfinte" i-au ghidat „sufletul în labirinturi ale cunoașterii", a cărei existență „ei înșiși nici măcar nu o bănuiau". Astfel de afirmații nu sunt atipice în cadrul ocultismului, trădând din nou importanța orientalismului în secolul al XIX-lea. Așa cum am argumentat în altă parte, călătorii ocultiști din această perioadă au presupus pur și simplu superioritatea intelectului occidental în discernământul cunoașterii ezoterice. Perspicacitatea lor intelectuală înnăscută le-a permis să selecteze ideile mistice de bază ale religiei orientale. După cum a comentat Edward Said, în discursurile occidentale despre Orient, „Orientul este mai puțin un loc decât un *atopos*, un set de referințe, un amalgam de caracteristici, care pare să-și aibă originea într-un citat, sau într-un fragment de text, sau într-o citare din lucrarea cuiva despre Orient, sau într-un pic de imaginație anterioară, sau într-un amalgam din toate acestea". Acest lucru era cu siguranță valabil pentru Randolph, pentru care Orientul era o idee, care a devenit un spațiu de jefuit. Teoriile, simbolurile și practicile exotice, care puteau fi prezentate ca fiind străvechi și autentice, nepătate de instituțiile și teologiile Occidentului, i-au fermecat mintea romantică. După cum spunea Ludlow, „Cu toții am fost învățați să spunem: «Copiii Orientului trăiesc sub un cer mai însorit decât frații lor occidentali; ei sunt depozitarii a secole de tradiție; imaginația lor semi-civilizată nu este legată de lanțurile logicii și ale școlilor».

Principalul critic al culturii sfârșitului de secol, Max Nordau, este aspru la adresa ocultismului în această privință și trebuie spus că nu este complet deplasat: „Cei mai mulți „ocultiști", așa cum se autointitulează, în tratatele lor despre artele oculte și științele magice", pretind că, «fără nici un pretext de modernitate», fără nici o concesie față de investigarea onestă a naturii... recurg direct la cele mai vechi tradiții". De exemplu, Randolph era convins nu numai că poate interpreta cu acuratețe religia orientală, ci și că, nefiind împiedicat de culturile subdezvoltate în care aceasta era încorporată, poate atinge un nivel de competență peste cel disponibil practicanților indigeni. Munca sa în acest sens era, în opinia sa, necesară deoarece lumea „se apropia de sfârșitul civilizației creștine ... își lua rămas bun de la multe dintre modurile, stările, sentimentele, gândurile și procedurile sale și ... intra într-o nouă epocă a istoriei umane", care ar fi fost martora apariției puterilor oculte latente ale omenirii. Speranța pentru viitor, susținea el, trebuia găsită în Orientul „semi-civilizat", nelegat de lanțurile logicii occidentale, deoarece aici exista un depozit de cunoștințe oculte care ar fi „revoluționat globul". Astfel de cunoștințe erau prețuite, iar Randolph a declarat cu încredere că, după doar o perioadă scurtă de timp, a învățat incomensurabil mai mult decât profesorii din Orient au fost capabili să descopere pentru ei înșiși: „Am devenit practic, ceea ce eram în mod natural - un mistic și, în timp, șeful înalților frați; am luat indiciile

lăsate de maeștri și le-am urmărit mai departe decât fuseseră vreodată înainte; am descoperit de fapt Elixirul Vieții; Solventul universal sau Alkahestul ceresc; apa frumuseții și a tinereții perpetue și piatra filosofală". După cum s-a menționat mai sus, în timp ce Randolph susținea că propria sa învățătură reprezenta „un rezumat" a ceea ce „dobândise în Orient" și că se deosebea „întru totul de toate cunoștințele și practicile spiritiste occidentale", era, de fapt, puțin mai mult decât o dezvoltare a acestora din urmă. Acesta este în mod vizibil cazul *hașișului*, care era aproape sigur ingredientul principal din „**Alkahestul celest**" - ceea ce el numește în altă parte „Alla-chichi" și „Dowam meskh" sau „**Dowameskh**".

Influențele sale sunt evidente. Pe lângă referirile la *Contele de Monte Cristo* și *Arabian Nights*, el ne spune că, „atras de ceea ce Cahagnet a scris despre utilizarea agenților narcotici și întărit în speranță de ceea ce Théophile Gautier, Bayard Taylor, Fitz Hugh Ludlow și diverși alți călători au scris cu privire la utilizarea [hașișului], la începutul anului 1855, a fost determinat să facă două experimente". Într-adevăr, orientalismul lor, inclusiv referințele lor la legenda asasinilor, a avut o influență formativă asupra interpretării sale a experienței *hașișului*. De exemplu, comentariile sale despre „*extasia și fantezia Hashish și **Dowameskh***", pe care le leagă de „vise și semnificațiile lor", trădează influența Le Club des Hachichins și în special a lui Dumas, pe care pretindea că îl cunoaște ca pe un prieten - ceea ce este posibil, având în vedere înclinația lui Dumas pentru spiritism și prezența sa la Paris în timpul vizitei lui Randolph. El a folosit termenul „fantasia" pentru experiența *hașișului*, un termen pe care l-ar fi întâlnit în lucrarea lui Ludlow și în articolele populare pe această temă; același termen a fost folosit în mod obișnuit de Gautier, Moreau și, fără îndoială, de Dumas. Mai important, el fetișizează modul preferat al parizienilor de a consuma drogul. Descrisă de Gautier drept „o conservă verzuie", aceasta este descrisă de Baudelaire după cum urmează:

> *În țările arabe, extractul bogat de hașiș se obține de obicei prin fierberea coroanelor proaspăt recoltate ale plantei în unt cu puțină apă. Preparatul astfel obținut, după ce evaporarea l-a eliberat de umiditate, seamănă cu o pomadă galben-verzuie și păstrează mirosul neplăcut de hașiș și unt rânced. În această formă, se administrează în granule mici de două până la patru grame. Din cauza mirosului său respingător, care se intensifică în timp, arabii amestecă extractul bogat într-o dulceață. Cel mai des folosit dintre aceste preparate este **dawamesk**, un amestec de extract bogat, zahăr și diverse arome, precum vanilie, scorțișoară, fistic, migdale și nucșoară.*

Dowameskh era important pentru Randolph - ca și pentru Moreau, Gautier și Dumas - deoarece era un preparat oriental autentic. Într-adevăr, scriind în timpul scurtei sale perioade ca dealer, el subliniază importanța utilizării *hașișului* oriental de cea mai bună calitate - care, desigur, este ceea ce pretindea că are în stoc. Comentariile sale, deși idiosincratice și înșelătoare, merită citate:

> *În această țară există multe neînțelegeri cu privire la ceea ce este cu adevărat această substanță. Majoritatea oamenilor cred că este extractul obișnuit de canabis indica. O greșeală mai mare nu a fost făcută niciodată. „Hashish" este un termen de argou, folosit în Orient, la fel cum noi folosim termenul «rom» într-un sens generic. Folosim „rom" atunci când ne referim la stimulente alcoolice de orice formă; la fel și termenul „hașiș" desemnează o întreagă clasă de exhilarante, deși în țările europene și aici este folosit în principal pentru sucul de cânepă din India, care, la fel ca și „extractele" obișnuite, sunt mai potrivite pentru a-i face pe cei care le folosesc, în speranța iluzorie de a face călătorii de o jumătate de oră în rai cu „Hashish Express", să se căiască, decât chiar și whisky-ul nostru modern, care știm bine că ucide la patruzeci de prăjini. Toate aceste mono-extracte de cânepă sunt pe picior de egalitate cu extractul din articolul de bază al comerțului american.*

Cu toate acestea, spune el, există „preparate superioare, care, deşi se încadrează în termenul general «haşiş» sau *exhilaranţi*, sunt la fel de superioare tuturor «extractelor» cum este sucul de struguri pur faţă de «R.G.» din Noua Anglie”. În special, există trei varietăţi orientale care au la bază cânepa: „În primul rând, *affiyooni*, „beţivul” [sic] comun”, prin care se referă foarte probabil la **bhang**, care, după cum am văzut în capitolul 4, era folosit recreaţional ca un intoxicant uşor. În al doilea rând (probabil bazându-se pe „*Povestea mâncătorului de haşiş*” din *Nopţile arabe* şi pe *Contele de Monte Cristo* al lui Dumas), el identifică **dabreeb**, despre care afirmă că este folosit „în ţările orientale” ca „marele revigorant sexual al haremurilor. Este unul dintre perpetuatorii poligamiei, în măsura în care menţine vigoarea pentru o perioadă mai lungă de timp; şi, fără el, o soţie ar fi suficientă pentru un soţ ..... Efectul său este de a creşte energiile vitale, de a face un cerşetor să se simtă un Lord”. Al treilea preparat este «**dowam meskh**», folosit «de veacuri de orientali» ca tehnologie a transcendenţei, căci «dincolo de orice îndoială», este «unul dintre cele mai remarcabile lucruri de pe pământ». Pretinzând că „vorbeşte din experienţă”, el îşi asigură cititorii că aceasta:

> *conduce sufletul la o glorie inefabilă şi transmite un extaz şi o beatitudine care nu pot fi măsurate după standardele muritorilor. Este „calea regală” către un fel de mediumnitate, ale cărei revelaţii magnifice sunt la fel de superioare celor ale aşa-numitei „stări”, cum este soarele arzător faţă de o lumânare obişnuită; şi nu am nicio îndoială că clarviziunea pe care o induce este la fel de superioară celei obişnuite, cum aurul este mai bun decât staniolul pentru bijuterii. Este adevărat că nu va produce această stare sfântă la toţi, dar o va face în majoritatea cazurilor. Nu afectează doar corpul, ci şi sufletul însuşi şi produce un extaz şi o iluminare mentală şi spirituală, a căror glorie de nedescris, grandoare superlativă şi sublimitate îngrozitoare depăşesc puterile mele de descriere*.

Pentru a stabili o legătură cu Orientul - nu că cititorilor săi le-ar fi fost greu să o stabilească ei înşişi - el afirmă că *Nopţile arabe* nu este o simplă colecţie de povestiri imaginare, ci este mai degrabă rezultatul „atâtor doze de haşiş, scrise în timp ce viziunile se produceau”. Cu alte cuvinte, există ceva de importanţă ezoterică chiar în poveştile în sine, deoarece „oricine a scris *Nopţile arabe*, a făcut-o sub influenţa haşişului, iar mii de oameni din toate timpurile l-au folosit pentru a obţine o înţelegere a misterelor care îi înconjurau din toate părţile”. Ideea generală este că, la un anumit nivel, proveniența orientală a haşişului autentifică semnificaţia sa ca tehnologie ocultă de transcendenţă. Acesta este motivul pentru care el îşi informează cititorii că cunoştinţele transmise în lucrarea sa îşi au originea în învăţăturile „dervişilor şi fachirilor”.

Pentru a înţelege mai bine interpretarea sa a experienţei cu *haşişul*, trebuie spuse mai multe despre contururile de bază ale gândirii sale ezoterice. Deşi învăţătura sa este destul de complicată şi se dezvoltă pe parcursul mai multor ani, până în 1861 ideile sale de bază au început să prindă contur. În *Dealings with the Dead* (care nu discută despre haşiş), el îşi prezintă cosmologia gnostică în sens larg, constând într-un „Soare Central”, originea „Tuturor”, în interiorul căruia Dumnezeu este prezent în mod imanent. „Din acest soare pornesc veşnic trei forme de foc sau lumină. Una dintre acestea devine materie, alta este cea mai înaltă formă a fluidului atotpătrunzător şi susţinător al magneţilor, iar ultima este fluxul de monade sufleteşti - gânduri ale lui Dumnezeu .... 'Monadele individuale - toţi bărbaţii şi femeile - sunt scintilaţii sau părţi ale acestui mare gând al Puternicului Gânditor, Dumnezeu; ele sunt *plăsmuiri* din Supra-Suflet, în timp ce materia este constituită din eterul din Corpul Infinit al lui Dumnezeu”. Aceasta, desigur, nu este departe de «propunerea platonică» a lui Cahagnet. Dar, deşi Randolph susţine, de asemenea, că „omul este un microcosmos - un univers în miniatură”, viziunea sa, care descrie o ierarhie celestă, este mai grandioasă şi mai neoplatonică decât cea a lui Cahagnet. Nu numai că „omul este o lume în sine, dar «el este un întreg sistem de lumi»; „Sufletul, am descoperit curând, era o vastitate în sine". Aceasta este o teză vizibil gnostică. El se referă la acest microcosmos interior ca la „Lumea sufletului” (distinctă de „Lumea spiritului” mundan), în cadrul căreia sufletul progresează înapoi spre sursa sa, Dumnezeu. Cu alte cuvinte, originea „monadei”, care devine suflet, se află în „Supra-sufletul însuşi”. El oferă

cititorului o relatare autobiografică a dezvoltării monadei, începând cu geneza sa în „inima lui Dumnezeu”. El descrie o desfășurare treptată de-a lungul unor perioade lungi de timp și prin diferite forme de materie și viață animală (inclusiv ierarhii rasiale și culturale) într-un suflet nemuritor, conștient de sine: „M-am trezit la conștiința de sine, iar omul, nemuritorul, s-a arătat!". Ca suflet conștient de sine, în posesia gnozei, Randolph poate reflecta acum asupra procesului: „Alături de mine se aflau miriade de alții, pentru că în fiecare moleculă de substanță spirituală și materială era înglobat unul dintre frații mei, cu toții tânjind să evadăm și să ne întoarcem în inima lui Dumnezeu, de unde fuseserăm trimiși pentru a desăvârși marele său plan".

În mod interesant, Randolph dezvoltă o antropologie tripartită care distinge sufletul atât de spirit, cât și de corp: „Spiritul unei ființe umane este produsul corpului fizic; ființa umană este un triplu, compus din suflet, sau principiul gândirii, corp și o verigă intermediară, numită spirit; posedă toate organele corpului și are forma acestuia, și care servește la conectarea acestuia din urmă cu sufletul, în timp ce se află pe pământ, și este sicriul său veșnic după moarte”. În altă parte, el se referă la spirit ca la «o proiecție fantasmatică» și o «anexă a eului suprem».

Totuși, această antropologie ezoterică nu pare să fie deosebit de importantă pentru înțelegerea sa a intoxicației cu *hașiș*, deoarece interpretarea sa gnostică a experienței tinde să fie mai degrabă bipartită decât tripartită. Pe de o parte, stările induse de droguri permiteau explorarea spațiului interior - „vastitatea sufletului”, „microcosmosul”, „universul interior”. Pe de altă parte, astfel de stări erau efectiv capabile să detașeze sufletul de „învelișul său material”. Astfel de percepții concordă cu o serie de antropologii oculte și teologice. După cum a comentat Benjamin Walker în propriul său studiu larg ezoteric al subiectului: „Ideea că în cadrul fizic al omului trăiește o entitate non-materială, mai permanentă decât corpul fizic, este una dintre cele mai persistente credințe ale omenirii. Acest dublu non-fizic se conformează în caracter, gândire și simțire omului însuși. Deși coexistă cu corpul, se poate separa în anumite momente, precum în timpul somnului sau al transei, și este capabilă de o existență independentă. Există mai multe variații minore ale acestei idei de bază”.

Scriind în 1860, cu puțin timp înainte de publicarea cărții *Dealings with the Dead*, Randolph sugerează că *hașișul* a fost capabil să își manifeste vizibil „sufletul” în afara corpului său: „Am rulat o pastilă de *hașiș* și *Taraxicum* [păpădie] cam cât un bob de mazăre, am luat-o și m-am retras la odihnă.... Am dormit în partea de sus a casei, cu ușa încuiată". A doua zi, la micul dejun, un ocupant al casei:

> *a declarat că, deși camera în care dormea era, ca de obicei, bine închisă și cu o lumină aprinsă, totuși am fost văzut în acea cameră, nu ca o umbră sau un spirit, ci ca o formă aparent opacă [sic], care reflecta lumina lămpii. Figura era în mod inconfundabil a mea, dar trăsăturile ei erau blânde și nu purtau niciuna dintre liniile de grijă, de tristețe, care marchează trupul meu nefericit. Figura avea viață, pentru că exprima în mod mut grija pentru gazda mea, un om pentru care aveam o mare considerație, care este cunoscut ca un gentleman și gânditor .... Or, trupul acelui suflet zăcea viu la etaj, dovedind, spune el, că trupul „este doar vărul de-al doilea al sufletului - o relație de care acesta se poate lepăda după bunul plac*”.

S-ar putea argumenta că motivul pentru care această relatare nu face nicio referire la „spirit” - ceea ce este ciudat în lumina afirmației sale că acesta are „forma corpului” - este faptul că în 1860 el era încă în proces de elaborare a unei antropologii ezoterice. Într-un alt articol publicat în același an, el își amintește de o experiență psihedelică similară celei descrise de Cahagnet:

> *Pe 19 martie 1858, imediat după întoarcerea mea din Europa - cred că era duminică -, dorind să intru în starea de clarviziune și neavând la îndemână niciun magnetizator, am luat un borcan de **Dowam meskh** din cufăr, am rulat o pastilă, am luat-o și am așteptat destul de patru ore fără să simt cel mai mic efect. Am repus apoi borcanul în cufăr și am ieșit, gândindu-mă că am avut parte de munca mea pentru durerile mele. Curând m-am*

întors la locuința mea .... Am fost cuprins de un impuls irezistibil de a deschide fereastra și jaluzelele. Am făcut acest lucru și ... m-am întins pe pat. Și acum a urmat o experiență extraordinară; și acestei experiențe îi atribui natura mea nemuritoare și, bineînțeles, pe cea a tuturor celorlalte ființe umane; pentru mine, aceasta depășește credința - este CUNOAȘTERE [adică, gnoză] ... Am devenit conștient că sunt complet liber de corp și, cu brațele încrucișate, stăteam și priveam calm corpul de pe pat. Îl vedeam distinct! Am urmărit pulsul inimii sale; l-am văzut respirând ușor.

În cele din urmă, el concluzionează că, deși „nu este deloc o sarcină ușoară să definești unde începe ceea ce este obiectiv și unde se termină ceea ce este subiectiv, *haşişul* va fi, în mâinile unor persoane judicioase, mijlocul de a rezolva multe probleme complicate legate de suflet, natura și destinul său”.

Abstinență și ambivalență

Așa cum s-a menționat la începutul capitolului, mulți din mediul ocult, în special din cadrul spiritismului și al theosofiei, condamnau consumul de droguri, unii fiind susținători entuziaști ai temperanței. După cum subliniază Marlene Tromp, „Una dintre cele mai dureroase nedumeriri pentru spiritiști și condamnabilă pentru cei care nu sunt spiritiști a fost abuzul de alcool și droguri în cadrul mișcării”. Acest lucru se întâmpla adesea pur și simplu pentru că oferea o evadare din stresul enorm la care mulți mediumi (în special femei) erau, fără îndoială, supuși, nu numai de către colegii spiritiști care doreau confirmarea credințelor lor și contactul cu cei dragi morți, ci și de către mediumi rivali care concurau pentru clienți și, desigur, de către detractori care încercau să demonstreze că munca lor este frauduloasă. După cum comentează Alex Owen, pe lângă faptul că a oferit „o scăpare temporară din problema declinului puterilor și popularității... a fost, de asemenea, o modalitate de a face față presiunii ședințelor constante și cererii neîncetate de fenomene interesante. Presiunile asupra mediumilor erau enorme”. De exemplu, era bine cunoscut faptul că Kate Fox - ale cărei experiențe cu sora sa din 31 martie 1848 sunt de obicei identificate ca fiind inaugurarea mișcării spiritiste moderne - a cedat alcoolismului. „Se zvonea încă din 1867”, notează Owen, că „începuse să bea mult, iar după moartea soțului ei, în 1881, s-a deteriorat rapid. În Anglia, reputația ei a fost discreditată, iar în New York a fost arestată pentru beție și lenevie, iar copiii i-au fost luați".

Prin urmare, în mod inevitabil, în cadrul mișcării au apărut îngrijorări cu privire la efectele alcoolului și ale drogurilor. James Burns, de exemplu, a insistat asupra faptului că alcoolul „pervertește toată sfera magnetică, transformând emanațiile sănătoase ale sistemului în otravă și deschizându-l pe băutor spiritelor rele, pe lângă degradarea propriului său spirit în funcționarea sa prin corp”. De asemenea, industriașul și spiritistul englez Alfred Smedley i-a îndemnat pe credincioși să „alunge băutura din mijlocul vostru” și „să faceți tot ce puteți pentru a împiedica victimele ei să fie trimise prematur, sau deloc, în «tărâmul sufletelor»; atunci orele voastre de comuniune cu spiritele vor fi în siguranță împotriva vizitelor nedorite”.

Legătura făcută de Burns și Smedley între băuturile intoxicante, „spiritele rele” și „vizitele nedorite” este interesantă, deoarece pare să se bazeze pe discursurile comune din religie privind puritatea și poluarea, concentrându-se în special pe identificarea alimentelor sănătoase cu o comuniune spirituală sănătoasă. Cu alte cuvinte, la fel cum consumul de substanțe sacre, cum ar fi Euharistia, duce la „comuniune sfântă”, consumul de substanțe necurate pătează spiritul și duce la comuniune profană. Respingerea alcoolului și a drogurilor, în special în cadrul spiritismului, trebuie înțeleasă în relație cu un discurs emergent privind puritatea, în special puterea alimentelor de a îmbunătăți nu numai un corp sănătos, ci și un spirit sănătos. După cum notează Tromp despre medium Elizabeth d'Espérance, aceasta „a insistat ca cei care o priveau să evite alcoolul și tutunul cu până la șase luni înainte de o ședință de spiritism, deoarece ingestia acestora ar putea afecta energia spirituală și, prin urmare, fenomenul ședinței” .

Această abordare a fost susținută în mod vizibil de magnetizorul britanic Chandos Leigh Hunt, care a fost o susținătoare înfocată atât a temperanței, cât și a antivaccinării. Nu numai că a afirmat, cu unele dovezi, că „beția a devenit ruina Angliei”, dar a susținut, de asemenea, că orice formă de consum de droguri ar trebui combătută. De exemplu, în discuția sa despre „dezvoltarea puterii magnetice”, ea a susținut că, pentru a deveni un adept, „mâncarea și băutura trebuie luate doar ca suporturi necesare corpului. Peștele, carnea, păsările, alcoolul, drogurile, tutunul, substanțele minerale și orice astfel de pervertire a apetitului natural trebuie să fie evitate în mod religios, iar gusturile trebuie redirecționate către canalele adecvate. Binele nu poate fi bun dacă este unit cu o particulă de rău”. Într-una dintre prelegerile sale, publicată ulterior în revista săptămânală spiritistă *The Medium and Daybreak*, ea a relatat următorul mesaj transmis în timpul unei ședințe de spiritism de către un spirit dispărut (care «pe când era pe pământ, fusese un biolog și un vindecător magnetic puternic»): „Toate medicamentele sunt rele, și nimic altceva decât rău. Am fost ucis în modul cel mai ortodox cu ceai de vită, droguri și alte abominații. Boala care era în mine era cancerul, dar aș fi putut rămâne în corpul meu mult mai mult timp decât am făcut-o dacă medicii nu ar fi intervenit cu mine. Nu, draga mea, drogurile sunt rele și, dacă vrei să faci bine în lume, nu le vei folosi". Mai mult, spune ea, ”mi-a spus apoi că, ori de câte ori se întorcea pe pământ și intra într-un organism uman, simțea o revenire a durerilor arzătoare de cancer. „Le simți acum?” am întrebat eu, nerăbdătoare .... „Da”, a răspuns el, «le simt acum și trebuie să plec curând, altfel vor deveni prea intense»”. Mai îngrijorător, înainte de a pleca, el i-a prezentat spiritul unui marinar „care s-a înecat în stare de ebrietate. Când era pe pământ, era un bețiv înfricoșător și nici acum nu este găsit treaz, deoarece controlează organismele multora, pe care îi forțează să bea pentru a-și satisface propria poftă de alcool". Ideea ei nu era doar că efectele drogurilor continuă să exercite o influență în viața de apoi, ci și că spiritele plecate sunt capabile să inducă aceleași dependențe celor prin care comunică, pentru a satisface poftele pe care nu le pot satisface în lumea spiritelor. Într-adevăr, ea a afirmat că, cu ajutorul unui spirit binevoitor, a reușit ulterior să atragă spiritul acestui „marinar beat” la un medium cu promisiunea unei băuturi alcoolice. Mediumului i s-a dat un preparat purificator, despre care Hunt susținea că era un antidot pentru „efectele otrăvitoare ale alcoolului” și care era capabil să elibereze „victima de tirania acestui blestem național”. După ce a băut antidotul, acesta a fost vindecat.

În acest moment, poate că merită să ne amintim că, pentru mulți ocultiști interesați de droguri, stările modificate tindeau să fie înțelese în termenii unei subversiuni multiculturale a percepției obișnuite a vieții de zi cu zi. La fel cum lumea ocultă a contestat „rezonabilul” și a subminat construcțiile hegemonice ale realității care au modelat prejudecățile sociale ale minților de la sfârșitul secolului al XIX-lea, stările modificate induse de droguri au făcut același lucru. În consecință, chiar și atunci când drogurile și ocultismul nu se confundau, acestea împărțeau un spațiu la marginile respinse ale societății victoriene de la sfârșitul secolului al XIX-lea, în sensul că ambele tindeau să fie legate de iraționalitate, profanitate, imoralitate și nebunie. Acest lucru însemna că acei ocultiști care doreau să mențină un anumit nivel de respectabilitate trebuiau să facă tot ce le stătea în putință pentru a se distanța de orice altceva asociat în mod obișnuit cu acel spațiu. Chiar și excentricul romancier, dramaturg și politician victorian Edward Bulwer Lytton era îngrijorat că interesul său pentru paranormal i-ar putea afecta reputația. După cum comentează Leslie Mitchell, biograful său, a adăuga acest lucru „la celelalte excentricități ale sale însemna să invite și mai multe comentarii negative. Fascinația sa pentru acest subiect era inepuizabilă, dar el era întotdeauna în defensivă". Aceasta nu înseamnă că temperanța adoptată de Burns, Hunt și alți ocultiști ar trebui privită cu cinism. În timp ce dorința de respectabilitate era un factor semnificativ în societatea victoriană, mulți ocultiști se opuneau din punct de vedere moral și religios drogurilor ca agenți de profanare. Era convingerea multora că alcoolul în special, după cum insista spiritistul James Brevitt, „brutalizează facultățile morale ale omului, îi distruge sănătatea, îi influențează pasiunile, îi pervertește voința și simțul moral” și, prin urmare, ar trebui considerat „din punct de vedere economic, social, politic, moral și spiritual, o gafă și un blestem pentru milioane de oameni”.

La fel cum în lumea ocultă au existat persoane care au profanat drogurile ca pe un blestem și altele care le-au primit ca pe o binecuvântare, mulți alții au fost ambivalenți. Pe de o parte, ei nu

puteau nega utilizarea ezoterică a narcoticelor în Orient şi nici capacitatea lor evidentă de a induce stări de transcendenţă. Pe de altă parte, ei simţeau forţa argumentelor care susţineau abstinenţa. Într-adevăr, mulţi ocultişti care promovau dezvoltarea abilităţilor umane înnăscute şi a tehnicilor spirituale considerau că, deşi drogurile ar putea fi tehnologii utile de transcendenţă, nu ar trebui să se bazeze pe ele şi ar putea chiar servi la subminarea acestor abilităţi. De exemplu, deşi George Wyld a fost iniţial entuziast cu privire la capacitatea anesteziceloor de a induce stări de transcendenţă, după cum am văzut, există dovezi care sugerează că a devenit mai ambivalent. Deşi a fost de acord că drogurile au permis „multor suflete evlavioase" să experimenteze „licăriri ale Paradisului", el a concluzionat că „ideile şi puterile obţinute prin droguri sunt mai mult magice decât de la Dumnezeu şi pot duce la degradarea spiritului. Postul şi rugăciunea şi o viaţă perfect pură sunt singurele căi legitime către Theosofie, şi nu este recomandabil ca omul din curiozitate să se dedea la droguri".

Emma Hardinge Britten este un alt bun exemplu al acestei ambivalenţe. Ea consideră că „gazul de oxid de azot, eterul şi alţi vapori stimulatori şi anestezici" sunt „mijloace puternice de inducere... a stării de transă"; de asemenea, ea observă că, deoarece „Hasheesh, Napellus, Opiumul, sucul de Soma indian sau planta de Lotus egiptean, pe lângă multe alte narcotice cu virtuţi speciale, constituie o mare parte din exerciţiile pregătitoare prin care extaticii orientali îşi produc stările anormale", acestea ar putea fi considerate a fi utilizate în cadrul ocultismului occidental. Pe de altă parte, ea discută rareori despre droguri şi, în cele din urmă, este mult mai preocupată să identifice „puterea atotomnipotentă şi neliniştită" a voinţei umane în practica ocultă; „puterea credinţei, este puterea voinţei, esenţa Sufletului şi acţiunea Sufletelor în producerea formelor şi emulaţia funcţiilor creatoare ale Voinţei Divine". Ea recomandă „temperanţa, castitatea şi puritatea". De-a lungul istoriei ocultismului, „cu cât preoţii şi profeţii erau mai asceţi", „cu atât puterile lor spirituale erau mai înalte". Ea concluzionează: „Fără o anumită cantitate de post şi asceză, nimeni nu trebuie să se aştepte să aibă succes în practicile magice". În cartea sa foarte citită *Ţara fantomelor,* ea notează că, deşi unii au descoperit că „somnambulismul . . . poate fi indus uneori prin droguri, vapori şi esenţe aromatice . ... cea mai bună şi mai eficientă metodă de exaltare a spiritului în lumea superioară şi de adormire a corpului era... prin magnetismul animal". Prin urmare, ea îşi sfătuieşte cititorii că, deşi „utilizarea anumitor medicamente ... ar putea produce o excitaţie temporară în persoana asupra căreia sunt exercitate, totuşi ... efectul este temporar".

Un alt exemplu interesant al acestei ambivalenţe este activista socială, omul de ştiinţă şi misionara baptistă Adele Marion Fielde, idiosincratică şi curajoasă. Într-adevăr, ambivalenţa, înrădăcinată într-o curiozitate irepresibilă, a fost esenţială pentru gândirea ei. Deşi s-a născut într-o familie baptistă caldă şi liberală şi a fost întotdeauna serioasă în ceea ce priveşte credinţa sa, în tinereţe a ales, cu binecuvântarea părinţilor săi, să se alăture tradiţiei universaliste, mai liberală şi mai tolerantă. Totuşi, la sfârşitul vârstei de 20 de ani, s-a logodit cu un misionar baptist care lucra în Siam şi a fost de acord să se întoarcă în rândul baptiştilor. A călătorit în Siam pentru a se căsători, dar la sosirea ei în 1865 i s-a spus că viitorul ei soţ murise cu câteva luni înainte. Ea a decis să continue munca lui, dar nu a fost bine primită în cadrul comunităţii misionare baptiste conservatoare. În afară de mintea sa teologică critică, îi plăcea să danseze şi să joace cărţi cu comunitatea diplomatică. În cele din urmă, acest lucru a dus la concedierea ei, deşi mai târziu a fost reintegrată şi repartizată în China, unde a început să instruiască femei chineze să lucreze ca profesoare de Biblie. De asemenea, a înfiinţat şcoli, a scris un curriculum şi s-a implicat în activităţi umanitare. După retragerea sa din misiune, s-a întors în America pentru a urma atât o carieră ştiinţifică (oferind cercetări importante privind comportamentul furnicilor), cât şi o carieră de activism social (în special în domeniul votului femeilor), devenind unul dintre fondatorii Ligii pentru Educaţie Politică din New York.

Deşi acum este în general elogiată ca o importantă misionară baptistă şi, într-adevăr, a aderat la teologia baptistă în cea mai mare parte a vieţii sale, este foarte clar că, în urma unei „experienţe psihice" timpurii - o relatare pe care a trimis-o Societăţii pentru Cercetare Psihică în 1907 - a fost întotdeauna pregătită să privească dincolo de doctrinele tradiţiei sale către ocultismul înfloritor din America sfârşitului de secol. Mai târziu în viaţă a devenit interesată de spiritism şi tot mai fascinată

de întrebările ridicate de cercetarea psihică. Mai mult, în 1868, în timp ce încă lucra ca misionară în Siam, a început să experimenteze în secret cu haşiş. În 1888, după retragerea sa din societatea misionară, ea a produs o relatare a experienţelor sale ca parte a ceea ce ea înţelegea a fi o investigaţie ştiinţifică în „problema conştiinţei”. Acest lucru este semnificativ din mai multe motive, nu în ultimul rând pentru că un rezumat al articolului a fost republicat de Britten în revista sa Two Worlds sub titlul „*The Psychic Effects of Hashish*” - deşi o masculinizează ca „Mr. A. M. Fielde... chimistul binecunoscut". Fielde sugerează atât că haşişul poate contribui la verificarea ştiinţifică a fenomenelor psihice, cât şi că există o «relaţie strânsă între stările de nebunie reală şi afecţiunile tranzitorii induse de otrăvurile psihice».

Înregistrarea experienţei sale iniţiale de intoxicare cu *haşiş*, care pare să-i fi sporit interesul pentru ocultism, repetă multe dintre cele discutate mai sus, concentrându-se în special pe manifestarea unui „al doilea eu”: „la aproximativ zece minute după ce am pus pipa jos, am devenit brusc conştientă de o dublă fiinţă. Eul meu obişnuit era treaz, era conştient de toate circumstanţele mele actuale, percepea cu claritate şi îşi amintea cu precizie faptele existenţei mele obişnuite. Ştiam că eram întinsă pe spate într-o cameră a unei case indigene, la ora zece noaptea, şi observam cu ochii deschişi detaliile din mediul meu familiar". Mai mult, ea îşi aminteşte că ”dublul ei se afla într-o sală cu arcade şi pilaştri, ai cărei pereţi, mobilier şi draperii erau încrustate cu pietre preţioase colorate, care străluceau cu o strălucire blândă şi excesivă ... În mijlocul acestei străluciri şi frumuseţi eram infinit de bucuros. Fiecare atom din mine fremăta de o fericire spirituală de nedescris şi”, notează ea, «am spus: »Aceasta este casa care nu a fost făcută de mâini, iar eu sunt acum în cer”. Cu alte cuvinte, ea pare să fi interpretat experienţa în termeni fie de călătorie astrală, fie de pregustare a extazului ceresc. În orice caz, ea a înţeles-o în termenii unei experienţe mistice profunde.

Eliberarea „celui de-al doilea eu” al ei părea să evoce şi o experienţă panteistă, pe care o descrie într-un mod care sugerează influenţa transcendentalismului. De exemplu, ea îşi înregistrează „dublul” transformându-se într-un „instrument muzical automat, un aranjament complex de corzi şi clape, tremurând de extaz în timp ce emite o melodie încântătoare”. „Duplicatul meu a devenit o mare nemărginită, răcoroasă, absolut liberă, ridicându-se în valuri vaste sub un cer nelimitat şi simţind în fiecare picătură a fiecărui val transportul propriilor mele pulsaţii. Apoi am devenit un continent, cu pajişti largi şi păduri înverzite. O briză a trecut peste mine şi mi-a răscolit toate frunzele. Mi-am simţit forţele vitale lucrând în fiecare fir de iarbă şi în fiecare copac întinzându-se, trimiţându-le uşor în sus. Fiorul creşterii era în toate, iar creşterea era extaz”. Influenţa spiritismului este evidentă în amintirea sa că, în timpul intoxicaţiei, a înţeles clarviziunea şi hipnotismul. În plus, articolul trădează confluenţa dintre teologia creştină şi idealism, evidentă în lucrările „profesorului Ludlow, mâncătorul de haşiş din Albany”, cu care era în mod clar familiarizată şi care i-a influenţat interpretarea. Ideea este că, deşi este conştientă de problemele cauzate de droguri şi nu recomandă utilizarea lor, ea nu neagă că, în anumite condiţii, acestea induc experienţe care nu pot fi ignorate; într-adevăr, ele se pot dovedi foarte bine benefice din punct de vedere spiritual şi filosofic.

Reflecţie teosofică

La câţiva ani după ce Fielde a început să experimenteze *haşişul*, membrii Societăţii Teosofice au descoperit drogul şi au ajuns la concluzii similare. Încă dintr-o perioadă relativ timpurie a istoriei sale, Societatea Tosofică a sfătuit împotriva consumului de droguri, considerându-l dăunător progresului spiritual. Dar, deşi discuţiile contemporane citează de obicei literatura tosofică timpurie pentru a susţine această poziţie, există dovezi solide care sugerează o atitudine mai curioasă. Într-adevăr, unii, cum ar fi tracofistul german Wilhelm Hubbe-Schleiden, au călătorit în India pentru a căuta „Intoxicarea de Dumnezeu.” induse de **ganja**. Acestea fiind spuse, el a devenit din ce în ce mai dezamăgit de rezultate. De asemenea, era îngrijorat de faptul că experimentele sale erau în contradicţie cu accentul din ce în ce mai mare pus pe temperanţă în cadrul societăţii, un punct de vedere care a fost încurajat în special în India atât de Annie Besant, cât şi de Angarika Dharmapala. Chiar şi în mediile mai conservatoare, până târziu în secolul al XX-lea

există unele dovezi ale recunoașterii potențialului ezoteric al substanțelor psihoactive. Geoffrey Hodson este poate tipic în această privință. Pe de o parte, el i-a avertizat pe căutătorii spirituali în anii 1960 și 1970 împotriva utilizării substanțelor psihedelice: Pe de altă parte, el a observat că „în anumite circumstanțe, este posibil să se extindă sau, mai bine zis, să se «schimbe» conștiința, și chiar planul cauzal (mentalul superior) poate fi uneori accesat în acest fel". Cu toate acestea, el sfătuiește că, deși unii oameni pot fi capabili să profite de experiențele lor psihedelice:

> *în general, informațiile care ajung la o persoană obișnuită sunt destul de sălbatice și nestructurate și, prin urmare, nu sunt de prea mare folos pentru un aspirant spiritual autentic.... Utilizarea continuă, de fapt, uneori chiar și o singură doză de un drog precum LSD, poate deteriora permanent mecanismul delicat al conștiinței din creier, în special în ceea ce privește tabloul de comandă al creierului format din talamus și hipotalamus, împreună cu glandele pineală și hipofizară, și, prin aceasta, poate împiedica orice progres spiritual real în acea viață*.

Mai semnificativ, pentru el, este faptul că drogurile pot duce la „distrugerea scutului sau a pânzei astrale". Acest lucru l-a îngrijorat pe Charles Webster Leadbeater la începutul secolului și l-a determinat pe Hodson „să avertizeze sever oamenii: dacă doriți o experiență spirituală, obțineți-o prin mijloacele sigure ale meditației. Din nefericire, mulți oameni care au nevoie vor rezultate instantanee și de aceea continuă să experimenteze cu droguri - o greșeală foarte gravă!"

Leadbeater, la fel ca Besant, a fost un susținător entuziast al temperanței. Nu numai că a argumentat împotriva alcoolului și tutunului, dar a fost suspicios față de toate drogurile, fie ele recreative sau medicinale: „Dacă administrăm droguri de orice fel, în cel mai bun caz putem acționa doar asupra nervului fizic și, prin intermediul acestuia, într-o măsură limitată, asupra fluidelor care îl înconjoară; în timp ce mesmerismul acționează direct asupra fluidelor înseși și astfel merge direct la rădăcina răului". Prin urmare, nu este surprinzător faptul că el avertizează împotriva încercării de a «deschide ușile pe care natura le-a ținut închise» prin «utilizarea alcoolului sau a drogurilor narcotice». Acest lucru se datorează faptului că acestea interferează cu „pânza eterică" - un strat din jurul aurei umane care separă corpurile fizic și astral. Este important ca această pânză să rămână intactă, deoarece împiedică „formele de gândire" și entitățile din planul astral să pătrundă, neinvitate, în câmpul conștiinței de veghe. Problema, spune Leadbeater, este că:

> *anumite droguri și băuturi - în special alcoolul și toate narcoticele, inclusiv tutunul - conțin materie care, la descompunere, se volatilizează, iar o parte din ea trece din planul fizic în cel astral. Când acest lucru are loc în corpul omului, aceste componente se precipită prin **chakre** în direcția opusă celei pentru care sunt destinate și, făcând acest lucru în mod repetat, ele rănesc grav și în cele din urmă distrug rețeaua delicată*.

Având în vedere aceste comentarii, este interesant să ne întoarcem la activitatea principalului gânditor al teosofiei, Helena Petrovna Blavatsky. Deși poate fi folosită selectiv pentru a susține abstinența, există, de asemenea, o apreciere clară a drogurilor ca tehnologii de transcendență. Chiar dacă ea a insistat că „un Sadhu care folosește **ganja** și **sooka** - droguri toxice - nu este decât un ascetic prefăcut. În loc să-și conducă adepții spre Moksha, el nu face decât să-i tragă împreună cu el în șanț... O treabă frumoasă, pentru un profesor de religie!", ea a indicat, de asemenea, că ea însăși nu era străină de această «treabă frumoasă». Pentru început, spre deosebire de Leadbeater, ea „a rulat și a fumat țigări cu o rapiditate minunată". Ea chiar a susținut că efectele fumatului tutunului erau benefice din punct de vedere spiritual: „Gândurile mele cele mai prețioase îmi vin în orele în care fumez. Mintea mea este atunci liniștită, mă simt înălțată de pe pământ, închid ochii și plutesc mai departe, oriunde și oricât doresc". Mai semnificativ este faptul că există dovezi clare că ea a folosit canabis - și este posibil chiar să se fi referit la efectele acestuia în acest ultim comentariu. De exemplu, Hannah Wolff, după o întâlnire cu ea, a consemnat într-o scrisoare trimisă inițial editorului revistei Better Way că era nu numai „evident de la început că fuma tutun în exces", ci și clar că „era

dependentă de haşiş". Într-adevăr, Wolff a descris cum „ea, de mai multe ori, a încercat să mă convingă să încerc efectul asupra mea". Ea a relatat, de asemenea, că Blavatsky i-a spus că „fumase opiu, îi văzuse viziunile şi îi visase visele, dar că beatitudinile de care se bucura folosind haşiş erau ca raiul faţă de iadul său. Ea a spus că nu a găsit nimic care să se compare cu efectele sale în trezirea şi stimularea imaginaţiei". Această relatare este susţinută de comentariile prietenului lui Blavatsky, Albert Rawson. Nu numai că acesta confirmă faptul că „ea a încercat *hasheesh* la Cairo cu succes", la fel ca Taylor şi Randolph, dar confirmă, de asemenea, că „ea l-a consumat din nou la [New York] sub îngrijirea mea şi a doctorului Edward Sutton Smith, care avusese o mare experienţă cu drogul printre pacienţii săi". Potrivit lui Rawson, ea i-a declarat odată că „*hasheesh* multiplică viaţa de o mie de ori. Experienţele mele sunt la fel de reale ca şi cum ar fi fost evenimente obişnuite din viaţa reală. Ah! Am explicaţia. Este o amintire a existenţelor mele anterioare, a întrupărilor mele anterioare. Este un drog minunat şi elucidează un mister profund".

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că, indiferent de comentariile sale orientaliste cu privire la *sadhii* făţarnici care consumă **ganja**, în alte părţi ale operei sale ea este mai aprobatoare cu privire la utilizarea substanţelor psihoactive. De exemplu, în *Isis Unveiled*, ea susţine că unele plante au „proprietăţi mistice în cel mai minunat grad". Din păcate, „secretele ierburilor viselor şi ale vrăjilor sunt ... pierdute pentru ştiinţa europeană". În timp ce în lumea occidentală modernă „efectele psihice chiar şi ale acestor câteva plante asupra sistemului uman sunt considerate dovezi ale unei tulburări mentale temporare", există şi alte interpretări ale stărilor modificate disponibile pentru ocultist: „Femeile din Tesalia şi Epir, femeile hierofante ale riturilor lui Sabazius, nu şi-au dus secretele departe odată cu prăbuşirea sanctuarelor lor. Ele sunt încă păstrate, iar cei care sunt conştienţi de natura *somei*, cunosc şi proprietăţile altor plante" Acest ultim punct referitor la *somă* este, după părerea mea, unul important pentru Blavatsky, în sensul că interesul ei pentru psihic a fost informat nu doar de efectele incontestabile ale haşişului şi opiului, ci şi de referinţele la acestea din literatura vedică (a se vedea capitolul 8). Acest lucru, mai presus de orice, a autentificat utilizarea psihoactivelor în cadrul esoterismului: „În *Rig Veda*, Indra este cel mai înalt şi cel mai mare dintre zei, iar consumul său de *soma* este o alegorie a naturii sale extrem de spirituale". Deşi avea o înţelegere limitată a literaturii vedice, pare clar că semnificaţia religioasă a *somei* ca substanţă psihoactivă i-a influenţat înţelegerea narcoticelor: „în frazeologia mistică", *soma* este «numele băuturii sacre băute de brahmani şi iniţiaţi în timpul misterelor şi ritualurilor lor sacrificiale». Ea continuă:

> *Planta „Soma" este **asciepias acida**, care produce un suc din care se prepară această băutură mistică, băutura Soma. Numai descendenţii Rishis, Agnihotri (preoţii focului) ai marilor mistere îi cunoşteau toate puterile. Dar adevărata proprietate a adevăratei Soma era (şi este) aceea de a face din iniţiat un om nou, după ce acesta renaşte, adică odată ce începe să trăiască în corpul său astral*.

Ea susţine că, pe lângă faptul că este o substanţă capabilă să inducă „viziuni mistice şi revelaţii în transă", *soma* poate fi identificată cu „elixirul vieţii", probabil pentru că îşi imagina că produce stări modificate similare celor pe care le experimentase cu *haşiş*. De exemplu, ea a insistat asupra faptului că o persoană aflată sub influenţa „forţei oculte din Soma":

> *se află atât legată de corpul său exterior, cât şi departe de acesta în forma sa spirituală. Aceasta din urmă, eliberată de prima, se înalţă pentru moment în regiunile eterice superioare, devenind practic „ca unul dintre zei" şi păstrând totuşi în creierul său fizic memoria a ceea ce vede şi învaţă. Vorbind clar, Soma este fructul Copacului Cunoaşterii interzis de **Elohim** cel gelos lui Adam şi Evei sau **Yahve**, „ca nu cumva Omul să devină ca unul dintre noi"*.

Cu alte cuvinte, stările modificate produse sugerează potenţa sa de elixir al nemuririi şi de împărtăşitor al gnozei. În „primirea băuturii sacre", o persoană primeşte, de asemenea, în acel

moment, „revelația ... de către niciun agent uman”. Acesta este motivul pentru care, în India, „inițiatul primea «Soma», băutura sacră, care îl ajuta să-și elibereze sufletul de trup” și de ce „în misterele eleusine era băutura sacră oferită la Epopteia”.

Această înțelegere a *soma* pare să fie extinsă la alte substanțe psihoactive. Ea susține că planul „conștiinței astrale ... este limita viziunii mediumului obișnuit. Pentru a ajunge la el, o persoană non-mediumistă trebuie să fie adormită sau în transă, sau sub influența gazului de râs [protoxid de azot], sau a vreunui drog”. Adică, ea implică faptul că drogurile contemporane pot produce stări de transă semnificative din punct de vedere ezoteric. „Chiar și în acea perioadă timpurie și înainte de valul „Rochester” al spiritismului [adică, Mișcarea spiritistă modernă inspirată de surorile Fox] a cuprins o parte considerabilă a societății civilizate din Europa, s-a demonstrat că același fenomen poate fi produs prin intermediul diferitelor narcotice și droguri”. Recunoscând că unii dintre cititorii ei ar putea fi timizi în a împărtăși astfel de experiențe de teama cenzurii sociale, ea îi trimite la cultura pariziană a drogurilor, unde există «oameni mai îndrăzneți» care nu se tem «nici de o acuzație de nebunie, nici de perspectiva neplăcută de a fi considerați pupile în ”Old Nick's Chancery” (Cancelaria lui Nick cel Bătrân)». Îl menționează în special pe „Théophile Gautier, celebrul scriitor francez”.

> *Puțini sunt cei familiarizați cu literatura franceză din acea vreme care nu au citit povestea fermecătoare spusă de acest autor, în care el descrie visele unui consumator de opiu. Pentru a analiza impresiile la prima mână, acesta a luat o doză mare de hașiș. „Auzul meu”, scrie el, ”a dobândit capacități minunate: Auzeam muzica florilor; sunetele - verzi, roșii și albastre - mi se revărsau în urechi în valuri clar perceptibile de miros și culoare. Un pahar răsturnat, scârțâitul unui fotoliu, un cuvânt șoptit pe cele mai joase tonuri vibrau și răsunau în mine ca atâtea tunete. La cel mai blând contact cu obiectele - mobilă sau corp uman - am auzit sunete prelungite, suspine ca vibrațiile melodioase ale unei harpe eoliene”*.

Dacă unii ocultiști nu puteau fi de acord cu astfel de idei și își exprimau rezervele față de consumul de droguri, existau și alții importanți, influențați de ideile transgressive emanate la sfârșitul de secol la Paris, pentru care noțiunea de tehnologie a transcendenței era prea tentantă pentru a rezista.

Discursuri ale decadenței

Situat între cultura victoriană și modernism, cu centrul său de greutate în anii 1890, *fin de siecle*, care se întinde, în linii mari, între 1870 și 1914. Acestea fiind spuse, termenul a ajuns să se refere nu doar la o perioadă de timp, ci mai degrabă la un set de valori sociale și culturale care au devenit proeminente până la și după începutul secolului al XX-lea. Mai precis, termenul identifică un moment de criză în modernitatea occidentală, în jurul căruia a avut loc nu numai o creștere a consumului de droguri recreative, ci și o serie de curente semnificative în dezvoltarea gândirii și practicii oculte. Eugen Weber sintetizează tema centrală: „Mai devreme sau mai târziu, începuturile sugerează sfârșitul, iar sfârșitul sugerează declinul”. Sfârșitul de secol a sugerat o «generație tragică», după cum a numit-o W. B. Yeats. A sugerat decadența și moartea; a sugerat declinul unei lumi și nașterea alteia; a sugerat abrogarea și transgresiunea. Acest lucru a dus la apariția unui discurs care a avut implicații pe scară largă. După cum a comentat Mark Micale, „numărul mare de domenii culturale care au suferit transformări creative în perioada 1870-1914 este remarcabil, la fel ca și interconexiunile culturale orizontale dintre evoluțiile din arte, științe și filosofie”.

În cadrul creuzetului cultural al sfârșitului de secol, au apărut o serie de teme importante, organizate în jurul ideilor de declin și renaștere. În primul rând, contemporanii care reflectau asupra gândirii inovatoare din acea perioadă aveau tendința de a o discuta în termeni de *esteticism*, exemplificat prin doctrina conform căreia arta există doar pentru sine - „**l'art pour-l’art**” (arta de dragul artei). Cu alte cuvinte, spre deosebire de mulți alții din societatea victoriană, ei nu credeau că arta trebuie să fie îmbunătățită din punct de vedere moral; nu ar trebui să aibă nicio funcție didactică

sau utilitară; nu trebuie să servească niciunui alt scop decât acela de a fi pur și simplu creația unui artist și obiectul privirii unui individ. Având rădăcini filozofice în romantism și în insistența lui Kant asupra autonomiei standardelor estetice, principalele idei din mediul sfârșitului de secol au contestat filozofiile sociale utilitariste predominante și au încercat să ofere o cale de ieșire din întunericul, urâțenia și filistinismul epocii industriale. Deși nu a existat o „mișcare estetică" propriu-zisă, o caracteristică esențială a acestui discurs a fost provocarea valorilor tradiționale prin punerea în evidență a senzualității și promovarea experimentelor artistice, sexuale, politice și religioase.

În al doilea rând, această traiectorie fundamental contraculturală tindea să fie identificată drept una de „degenerare" - o inversare a progresului evolutiv exprimat în formațiuni culturale. Acestea fiind spuse, atunci când termenul **fin de siecle** a fost inventat în Franța, nu era foarte clar ce se înțelegea prin acesta. „Ar putea însemna „modern" sau „la zi". Dar noutatea a fost însoțită de incertitudine și de o anumită nesiguranță și, în cele din urmă, de o anumită scădere a standardelor. Un cizmar putea fi lăudat pentru că era un cizmar tradițional mai degrabă decât **fin de siecle**. În curând, conotațiile negative ale termenului le-au alungat pe toate celelalte". Pentru unii, termenul reprezenta o boală culturală care măcina inima societății; pentru alții, reprezenta eliberarea de constrângerile morale sufocante și o licență de a experimenta; iar pentru alții, era pur și simplu o sursă de stimulare. De exemplu, o piesă populară din 1888 intitulată **Fin de Siecle** explora lumea sordidă a sexului, corupției și crimelor. „Un nou săptămânal financiar, *Le Fin de Siecle*, promitea dezvăluiri picante ale scandalurilor financiare .... Anarhia morală, sau ceea ce a fost descris astfel, a subminat ideile și standardele considerate până atunci de la sine înțelese, cel puțin în public. Nu mai existau credințe, viciul era peste tot". Nu este de mirare, spune Weber, «că un număr tot mai mare de persoane, în special în cadrul Bisericii Catolice, credeau că văd mâna Diavolului în spatele decăderii accelerate».

Această interpretare negativă populară a termenului a fost definitiv fixată în imaginația publică prin publicarea criticii influente și citite pe scară largă a lui Nordau asupra culturii **fin de siecle**, *Degenerare* (1891). Nordau a dezvoltat o teorie destul de crudă și provocatoare a entropiei sociale ca explicație pentru schimbările care au loc. Preluând tema degenerării dezvoltată, printre alții, de Benedict Morel, el a popularizat ideea că civilizațiile sfârșesc în cele din urmă prin decadență și declin. Una dintre tezele sale a fost că o societate excesiv de rafinată trădează „boala" unui „stil efeminat", care a fost o consecință inevitabilă a îndepărtării de masculinitatea instinctivă. Arta, a susținut el, a fost principalul agent al decadenței. Concentrându-și analiza asupra operei unor autori precum Oscar Wilde, el a concluzionat că cultura **fin de siecle** devenise degradată și nesănătoasă: multe dintre cele mai proeminente voci creatoare ale sale disprețuiau în mod deschis obiceiurile și moralitatea tradiționale, iar acest lucru a introdus o putreziciune târâtoare în structura societății. El a insistat asupra faptului că Baudelaire, pe lângă faptul că era „un consumator de hașiș și opiu ... se simțea atras în mod caracteristic de alte minți degenerate, nebune sau depravate, și îl aprecia, de exemplu, mai presus de toți autorii, pe Edgar Poe, talentat și dezechilibrat mintal, și pe Thomas De Qiuncey, consumator de opiu".

O astfel de dereglare era evidentă în special în înclinația contemporană pentru ocultism, care era caracteristică unei „stări de spirit, în care omul se străduiește să vadă, crede că vede, dar nu vede - în care omul este forțat să construiască gânduri din prezentări care păcălesc și batjocoresc conștiința ca niște voințe sau vapori de mlaștină - în care omul își închipuie că percepe relații inexplicabile între fenomene distincte și umbre ambigue fără formă". Nordau era îngrijorat de faptul că, pierzându-și ancorajele morale, oamenii manifestau atitudini și comportamente care trădau o înclinație tot mai mare de a-și organiza viața în funcție de ceea ce observau în artă. Viața imita acum arta. Cu alte cuvinte, exista o manifestare explicită și un angajament față de ideile care pluteau liber în *ocultură*.

În al treilea rând, reunind unele dintre aceste linii de gândire, merită remarcat faptul că acest tip de retorică reacționară a fuzionat ușor cu celebrarea „decadenței" în cadrul estetismului, care a identificat un set de caracteristici conexe: rafinament intens; dandysm; valorizarea artificialului în detrimentul naturii; un accent pe plictiseală mai degrabă decât pe seriozitatea morală sau pe valoarea muncii; un angajament față de experimentarea în spiritualitate, sexualitate; și, desigur, un

entuziasm pentru substanţele psihoactive. Într-un eseu celebru publicat în 1895, poetul britanic Arthur Symons a sintetizat ceea ce el a identificat drept „mişcarea decadentă”:

> *După o anumită manieră, este fără îndoială o decadenţă; are toate calităţile care marchează sfârşitul marilor perioade, calităţile pe care le găsim în decadenţa greacă, latină: o conştiinţă de sine intensă, o curiozitate neliniştită în cercetare, un rafinament exagerat peste rafinament, o perversitate spirituală şi morală. Dacă ceea ce numim clasic este într-adevăr arta supremă - acele calităţi de simplitate perfectă, de bun-simţ perfect, de proporţie perfectă, calităţile supreme - atunci această literatură reprezentativă de astăzi, interesantă, frumoasă, inedită cum este ea, este de fapt o boală nouă, frumoasă şi interesantă*.

Cu toate acestea, aşa cum se întâmplă mereu, în timp ce unii îşi făceau griji cu privire la cultura sfârşitului de secol şi la viitorul unei societăţi excesiv de luxuriante şi bolnave, alţii erau vrăjiţi de posibilităţile a ceea ce ar putea apărea în urma abandonării transgresiunii. Urmând logica durkheimiană, la fel cum există întotdeauna indivizi şi instituţii care se angajează să protejeze „sacrul” în societate, există şi alţii la fel de angajaţi în celebrarea transgresiunii şi a potenţialului cultural al profanului. După cum a observat Symons, „Sănătatea nu o putem numi, iar sănătatea nu doreşte să fie luată în considerare”. Mulţi au fost încântaţi de corupţia experimentală, introspecţia şi excesul culturii **fin de siecle**. „Păcatul şi viciul, cel puţin în anumite cercuri, nu mai erau fructe interzise, ci măsura unei civilizaţii al cărei rafinament se reflecta în corupţia sa".

Acest lucru a fost evident în special în ficţiunea lui Joris-Karl Huysmans, ale cărui lucrări cele mai notorii, *A rebours* (Împotriva naturii, 1884) şi *La-bas* (Down There/TheDamned, 1891), au scandalizat şi fascinat în egală măsură primii lor cititori. Prima, despre care se crede în general că este „cartea otrăvită” care l-a fascinat atât de mult pe Dorian Gray în romanul lui Wilde, s-a concentrat aproape exclusiv pe viaţa interioară a protagonistului său decadent şi retras, Jean des Esseintes. Disprețuind societatea burgheză franceză a secolului al XIX-lea, Esseintes a căutat să îşi construiască propria lume ideală, senzuală. „Viaţa simţurilor”, spune Wilde, ”era descrisă în termeni de filosofie mistică. Cu greu ştiai dacă citeşti extazul spiritual al vreunui sfânt medieval sau confesiunile morbide ale unui păcătos modern”. Huysmans a întruchipat confuzia deliberată dintre sacru şi profan, care era atât de vizibilă în cultura **fin de siecle**. Naraţiunea din *A rebours* este condusă de obsesia protagoniştilor de a descoperi senzaţii noi. După cum spune Dennis Denisoff, „cititorii devin mai puţin şocaţi cu fiecare nouă creaţie, pe măsură ce presupunerile lor convenţionale sunt din ce în ce mai destrămate”. *La-bas* nu celebrează pur şi simplu depravarea, ci „ameninţă să dizolve presupunerile morale de lungă durată ale cititorilor”. *La-bas* este mai explicit în această privinţă, în sensul că prezintă o provocare scabroasă şi profană la adresa religiei şi moralităţii secolului al XIX-lea, ghidându-l pe cititor în lumea satanismului medieval şi contemporan. Ca şi *A rebours,* cartea reflectă propria deziluzie a lui Huysmans faţă de societate şi dorinţa de a se retrage într-o *heterotopie* profană. Într-o scrisoare către un prieten, Huysmans a explicat că dorea să descopere „o compensaţie pentru oroarea vieţii de zi cu zi, mizeria existenţei, murdăria excrementală a epocii dezgustătoare în care trăim”. În *La-bas*, după cum explică Richard D.E. Burton, Huysmans le oferă cititorilor săi „acces la o lume interlopă (anti)religioasă curioasă şi tulburătoare, parţial reală, parţial inversată, în care se intersectează spiritismul, perversiunea sexuală şi nebunia, populată de bărbaţi şi femei care, însetaţi de un fel de gratificare absolută, dar disperaţi sau ostili creştinismului ortodox, apelează la satanism ca o modalitate de ieşire din „închisoarea materialistă” a Franţei de la sfârşitul secolului al XIX-lea”.

În timp ce lumea ocultului, a ritualurilor secrete şi a adorării diavolului nu este, în *La-bas*, utopică, ea este descrierea unei heterotopii în care hegemoniile contemporane sunt respinse. Ea reprezintă atât un dor romantic-gnostic de a evada din societatea franceză de la sfârşitul secolului al XIX-lea, cât şi o critică a acestei societăţi. Stabilitatea şi siguranţa pe care mulţi le găseau în raţiune şi religie au fost răsturnate în cultura **fin de siecle**. Drogurile şi ocultismul au fost în centrul acestui proces.

W.B. Yeats, Maud Gonne, drogurile și ocultismul sfârșitului de secol

Noțiunile idealiste romantice ale stărilor de vis și teoriile imaginației au contribuit la modelarea interpretării stărilor modificate induse de droguri în cadrul ocultismului de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Într-adevăr, după cum a remarcat Michael Saylor, „numeroși scriitori din perioada sfârșitului de secol ... au promovat valorificarea de către romantici a imaginației ca o facultate egală cu rațiunea, mai degrabă decât subordonată acesteia". Mulți ocultiști au înțeles că, după cum comentează Owen (citând lucrarea lui Edmund William Berridge din 1891 *Some Thoughts on the Imagination*),

> *„Imaginația este o realitate" și că «atunci când Imaginația creează o imagine, iar Voința direcționează și folosește această imagine, se pot obține efecte magice minunate». Magicienii din Zorii Aurii erau învățați că „Imaginația este facultatea creatoare a minții umane, energia plastică - puterea formativă", dar că aceasta trebuie să fie conectată la voința magicianului printr-o manifestare intensă dacă se dorește obținerea unei creativități controlate a arcului de efecte magice puternice și dorite*.

De asemenea, autoexperimentarea gânditorilor științifici precum Davy și Moreau, experiențele exotice descrise de Ludlow și de membrii Le Club des Hachichins, speculațiile metafizice apărute în cadrul spiritismului și al filozofiei, precum și lentilele orientaliste prin care drogurile erau privite în mod obișnuit au contribuit la înțelegerea stărilor psihedelice în timpul **fin de siecle**.

Unul dintre primele ordine oculte ale sfârșitului de secol care a experimentat cu droguri a fost *Frăția Hermetică* din Luxor, un ordin secret de scurtă durată înființat pentru a preda ocultismul practic. Despre care se știe că a funcționat la mijlocul anilor 1880, era îndatorat ideilor lui Randolph - deși relația cu acesta nu este explicitată în materialele existente - și își trăgea o parte din micii săi membri din Societatea Theosophică. În centrul activității lor se afla clarviziunea și capacitatea de a transcende corpul sub forma unui „dublu astral". Practica clarviziunii includea, de asemenea, „Somnul Sialamului", care era, se pare, o „stare de transă conștientă exaltată în care inițiatul comunica cu Puterile, Potențele și Inteligențele din ierarhiile celeste". Ar fi surprinzător dacă nu s-ar fi folosit droguri, ținând cont de disponibilitatea și popularitatea lor în cadrul mesmerismului european. Deși materialele oficiale ale *H.B. of L*. (așa cum era cunoscut) nu menționează transcendența indusă, nu numai că există dovezi în scrierile unor figuri-cheie, precum Peter Davidson și Max Theon, dar și într-o scrisoare către un neofit american, Rev. William Alexander Ayton descrie circumstanțele propriei sale inițieri după cum urmează:

> *Trebuia creat un altar, cu lămpi aprinse, flori pe el, tămâie și invocarea elementelor, ceea ce se pretindea a fi adevăratul suc **Soma** băut la un anumit stadiu. Adepții trebuiau să fie prezenți în formă astrală. Am ezitat foarte mult să beau acest drog trimis de un perfect străin, și m-am gândit să-l omit. Cu toate acestea, am deschis sticla și am simțit mirosul. Toată viața am fost obișnuit cu drogurile și am recunoscut imediat acest lucru. Știam că efectele sale sunt foarte puternice, dar am decis să o iau. Nu știu dacă a fost o halucinație produsă de aceasta, dar am fost conștient de o altă prezență, deși nu pot spune că am văzut absolut vreo formă. Am luat-o timp de 3 ore de la miezul nopții.*

Deși *H.B. of L.* nu a fost deosebit de proeminentă, interesul său pentru substanțele psihoactive poate fi regăsit și în rândul membrilor unei organizații oculte mult mai semnificative, *Ordinul Hermetic al Zorilor Aurii* - deși, spre deosebire de *H.B. of L.*, acesta nu a sancționat utilizarea drogurilor în ritualurile de inițiere și, de fapt, nu a încurajat deloc consumul de droguri. Fondat de trei membri ai Societas Rosicruciana din Anglia, Samuel Liddell MacGregor Mathers, William Wynn Westcott și William Robert Woodman, bazându-se pe ritualurile și învățăturile din

cadrul francmasoneriei și rosicrucianismului, *Golden Dawn* s-a concentrat pe practica ritualică disciplinată în serviciul unei „înțelepciuni străvechi”. A fost înființată, după cum comentează Robert Gilbert, „ca răspuns la o cerere din partea ocultiștilor pentru o societate în care artele și științele oculte să poată fi practicate și nu doar studiate”. A făcut acest lucru prin resuscitarea unei tradiții magice rosicruciene care unea ocultismul practic cu speculația metafizică într-un mod care răspundea preocupărilor victoriene târzii privind progresul și regenerarea viitoare. Deși a fost, spune Owen, „un copil al momentului său”, a făcut, de asemenea, „mai mult decât orice alt Ordin pentru a influența dezvoltarea magiei moderne în Marea Britanie, Europa și Statele Unite în cursul secolului al XX-lea. A fost fără îndoială bijuteria ascunsă în coroană a 'renașterii mistice' de la sfârșitul secolului”.

O parte din această influență a constat în capacitatea sa de a atrage unii dintre cei mai creativi artiști și gânditori ai sfârșitului de secol. Unii credeau că „știința hermetică” predată de Zorii Aurii - care era, după cum spunea Arthur Waite, „o metodă de a transcende lumea fenomenală și de a ajunge la o realitate care se află în spatele fenomenelor” - putea fi amplificată prin utilizarea substanțelor psihoactive. În special, Allan Bennett, Aleister Crowley, William Butler Yeats și Maud Gonne au experimentat cu substanțe psihoactive ca tehnologii oculte, la fel ca un număr de cunoscuți ai lor, inclusiv psihologul sexual victorian Havelock Ellis și scriitorii britanici John Addington Symonds, Ernest Dowson și în special Arthur Symons.

Desigur, acest lucru nu este deloc remarcabil în mediul **fin de siècle**. Symons notează că „a luat hașiș destul de frecvent la Fountain Court și la Paris”, deoarece „senzațiile” pe care le provoca „erau minunate”, iar acest lucru a stimulat multe speculații cu privire la semnificația intoxicației. Referindu-se la Dowson, el comentează „acea intoxicare lentă, acel experiment elaborat de senzații vizionare”. De asemenea, Ellis a devenit fascinat de rapoartele etnografice contemporane despre „ritualul mescal” - consumul ritual de **peyote** - pe care îl considera „religia principală a tuturor triburilor din câmpiile sudice ale Statelor Unite ... . Chiar și indienii creștini îl consideră pe Hikori, zeul cactusului, drept egal cu propria lor divinitate și își fac semnul crucii în prezența acestuia”. El continuă:

> *La toate marile festivaluri, Hikori este transformat într-o băutură și consumat de un vraci sau de anumiți indieni aleși, care cântă în timp ce iau parte la băutură, invocându-l pe Hikori să le ofere o „intoxicație frumoasă”; în același timp, se face un zgomot ascuțit cu bețe, iar bărbații și femeile dansează un dans fantastic și pitoresc - femeile singure, în jupoane și tunici albe - în fața celor care sunt sub influența zeului*.

Deși nu împărtășea interpretarea nativilor americani asupra stărilor modificate, propriile sale experimente cu „*boțul de mescal*” l-au convins de capacitatea acestuia de a stimula imaginația: „Intoxicația cu *mescal* poate fi descrisă în principal ca o *saturnalie* a simțurilor specifice și, mai presus de toate, ca o orgie a vederii. Ea dezvăluie un basm optic, în care toate simțurile se alătură din când în când jocului, dar mintea însăși rămâne un spectator de sine stătător”. În parte din cauza utilizării percuției ritmice în ritualurile nativilor americani, el a decis că, prin autoexperimentare, va «testa influența muzicii». El a descoperit că *mescalul* era capabil să inducă o formă de sinestezie - adică sunetele produceau fenomene vizuale. Muzica „a stimulat viziunile și a contribuit foarte mult la plăcerea mea pentru ele. Părea să se armonizeze cu ele și, ca să spun așa, să le susțină și să le mențină”. Remarcând un fenomen recunoscut acum de muzicienii psihedelici, el a observat că „o anumită persistență și monotonie a caracterului muzicii era necesară pentru a afecta viziunile, care apoi păreau să intre în armonie cu ea, iar orice schimbare bruscă a caracterului muzicii ar încețoșa viziunile, ca și cum norii ar trece între ele și mine”. De asemenea, așa cum făcuse și Davy, el a invitat artiști și scriitori să se supună experimentelor sale psihedelice, pentru a putea oferi o altă lentilă prin care să analizeze natura fenomenelor vizionare induse: „M-am gândit că ar fi interesant să am experiențele unui artist aflat sub influența *mescalului* și am determinat un prieten artist să facă un experiment similar". De asemenea, el «a făcut experimente pe doi poeți, ale căror nume sunt bine cunoscute». Unul dintre aceștia a fost probabil Yeats, pe care Ellis l-a găsit deosebit de

fascinant, deoarece era „interesat de chestiuni mistice, un subiect excelent pentru viziuni și foarte familiarizat cu diverse droguri și procese care produc viziuni”. Din păcate, deși „a obținut viziunile”, deoarece inima sa „nu era foarte puternică... a găsit efectele *mescalului* asupra respirației sale oarecum neplăcute; el preferă *haschisch*-ul, deși recunoaște că efectele sale sunt mult mai dificil de obținut”.

În timp ce interesul lui Ellis pentru stările modificate induse a fost în general psihofarmacologic, cel al lui Yeats a fost ferm ezoteric, înrădăcinat într-un interes pentru ocultism și folclor care a fost atât de vechi, cât și extrem de important pentru el. Deși timp de mulți ani ocultismul său i-a derutat pe cercetătorii operei sale, care aveau tendința de a-l trata ca pe o digresiune idiosincratică și irațională, în prezent se recunoaște în general că este „vital și inseparabil de preocupările sale estetice”2. După cum el însuși a reflectat, „Unii căutau fericirea spirituală sau o formă de putere necunoscută, dar eu aveam un scop practic. Îmi doream un sistem de gândire care să-mi lase imaginația liberă să creeze după bunul plac și totuși să facă ca tot ceea ce crea sau putea crea să facă parte dintr-o singură istorie, cea a sufletului”. A găsit în cele din urmă acest sistem în magia ceremonială a *Zorilor Aurii* și l-a recunoscut pe Mathers ca fiind o influență importantă asupra dezvoltării sale ca poet: „Prin intermediul lui am început anumite studii și experiențe, care aveau să mă convingă că imaginile apar în fața ochilor minții dintr-o sursă mai profundă decât memoria conștientă sau subconștientă".

Cu toate acestea, el a început pe această cale în timpul copilăriei sale în Sligo. Nu doar poveștile din folclorul irlandez pe care le auzise de mic copil i-au servit drept resursă pentru vrăjitorie pe tot parcursul vieții sale, ci, după cum comentează Denis Donoghue, „unchiul său, George Pollexfen, era astrolog” - care a devenit, de asemenea, membru al *Zorilor Aurii*. „Prietenul său, artistul și poetul George Russell, era un clarvăzător. Mătușa Isabella Pollexfen i-a dăruit lui Yeats o copie a cărții lui A. P. Sinnetts *Esoteric Buddhism* (1884)”. Într-adevăr, lucrarea lui Sinnetts în domeniul filozofiei a fost deosebit de semnificativă prin faptul că părea să-i accentueze atenția. După cum a susținut Harper, „interpretările sale ale tipurilor de povești care îl fascinau de mult timp” demonstrează influența tracozofiei, al cărei studiu formal poate fi datat la 16 iunie 1885, dată la care el, împreună cu Russell și un număr de prieteni, inclusiv Charles Johnson, a fondat *Societatea hermetică* din Dublin. Doi ani mai târziu, în timpul sezonului de Crăciun din 1887, după ce a fost foarte impresionat de o întâlnire cu Blavatsky, s-a alăturat Secțiunii Esoterice a Societății Theosofice. Cu toate acestea, în următorii doi ani, interesele sale au început să se îndrepte spre ocultismul ceremonial, iar la 7 martie 1890, la invitația lui Mathers, a devenit membru al *Golden Dawn*, o mișcare care a avut ca efect îndepărtarea sa de Societatea Theosofică. Mai târziu în viață, după dispariția *Golden Dawn*, și-a continuat interesele ca membru al *Ordinului Stella Matutina* și, de asemenea, ca membru asociat al *Society for Psychical Research* (1913-1918).

Având în vedere că a fost un ocultist romantic în timpul **fin de siècle**, nu este surprinzător faptul că a devenit interesat de transcendența indusă de droguri. Deoarece, după cum a comentat Harper, „de la început până la sfârșit” opera sa „sugerează preeminența a ceea ce poate fi imaginat asupra a ceea ce poate fi explicat rațional”, proprietățile psihoactive ale anumitor droguri aveau, la un anumit nivel, să îl atragă întotdeauna. Acest lucru este evident în declarații ale lui Yeats precum următoarele: „La fel cum un consumator de *hașiș* va descoperi în faldurile unei perdele o figură frumos desenată și plină de detalii delicate, toate construite din umbre care arată altor ochi, sau mai târziu propriilor ochi, o formă diferită sau niciuna, Swedenborg a descoperit în Biblie simbolismul personal al viziunii sale”. Deși se știu relativ puține despre ocultismul lui Yeats, se știu și mai puține despre experimentele sale cu droguri, dincolo de câteva comentarii izolate care împletesc ezoterismul și intoxicația.

După ce Symons i-a prezentat hașișul în 1890, Yeats a început să experimenteze în mediul ocult al Parisului sfârșitului de secol:

> *Am luat cânepă indiană cu niște adepți ai lui Saint-Martin la parterul unei case din Cartierul Latin. Nu mai luasem niciodată până atunci și am fost instruit de un tânăr poet turbulent, a cărui engleză nu era mai bună decât franceza mea. Mi-a dat o pastiluță, dacă*

nu uit, cu o oră înainte de cină, și încă una după ce am luat masa împreună la un restaurant. În timp ce mergeam pe străzi spre locul de întâlnire al Martinistilor, am simțit brusc că un nor la care mă uitam plutea într-un spațiu imens și, pentru o clipă, ființa mea s-a năpustit, parcă, în acel spațiu, cu extaz.

Acest lucru a dus la o preocupare cu privire la posibilitatea de a se detașa de sine în timp ce se află sub influența drogurilor și de a-și pierde autoritatea. Deși ne spune că a redevenit el însuși în urma acestei experiențe, el remarcă faptul că „poetul" care îi furnizase *hașiș* „era cu totul mai presus de el însuși, iar în curând a arătat spre unul dintre felinarele de pe stradă, care acum străluceau în amurgul ce se stingea, și a strigat din răsputeri: «De ce te uiți la mine cu ochiul tău mare?»". Deși acest lucru ar putea fi considerat entuziasmul intoxicării tinerești, pentru Yeats a fost un indiciu al pericolelor drogurilor. El își amintește o întâmplare în care „un martinist a alergat spre mine cu o bucată de hârtie pe care desenase un cerc cu un punct în el și, arătând spre el cu degetul, a strigat: "Doamne, Doamne! Un mister incomensurabil fusese dezvăluit, iar ochii îi străluceau". Yeats a fost impresionat de astfel de indicații de revelație de dincolo, dar a fost, de asemenea, îngrijorat de izbucniri. „Poetul turbulent, care era un vechi consumator de cânepă indiană, îmi spusese că este nevoie de trei luni pentru a te obișnui cu ea, de încă trei luni pentru a te bucura de ea și de trei luni pentru a te vindeca de ea". Punctul său de vedere era că „acești oameni se aflau în a doua perioadă", ceea ce explica entuziasmul lor, dar, insista el, „nu am uitat niciodată de mine însumi, nu m-am ridicat cu adevărat deasupra mea pentru mai mult de o clipă și am fost chiar capabil să simt absurditatea acelei veselii". Ar fi dezastruos pentru munca sa, a motivat el, dacă mintea și spiritul său ar fi afectate de droguri. „Din păcate, funia călăului ar trebui să fie fratele acelei fericiri indiene care rămâne singură, dacă nu ar fi un cactus rătăcit, mamă a tot atâtea vise, o imparțialitate și o simplitate imemoriale". După cum a comentat Mary Catherine Flannery, "drogurile, ca orice alt exces, sunt pentru Yeats la fel ca moartea; *hașișul* și *peyote* sunt evadări care nu-i sunt accesibile. El nu se va bucura niciodată de „imparțialitatea imemorială", deoarece nu a făcut niciodată parte din generația tragică". Cu alte cuvinte, el avea tendința de a observa decadența **fin de siecle** de la distanță. Deși a folosit din nou droguri, în „*The Stirring of the Bones*" îl găsim, după cum notează Flannery, „afirmând conștiința și magia ca surse de inspirație", mai degrabă decât psihoactivele. Ea continuă: „Yeats știa ce nu numai că îl va salva de la absorbție [în cultura tragică a decadenței], dar îl va face și un mare poet: utilizarea conștientă a ritualurilor care vor induce viziuni și îl vor ajuta să întruchipeze idei din *Anima Mundi*" (adică „sufletul lumii" neoplatonic).

Indiferent de abordarea prudentă a lui Yeats față de droguri, nu există nicio îndoială că acesta a apreciat puținele experiențe de transcendență indusă pe care le-a împărtășit cu muza sa și obiectul afecțiunii sale, Maud Gonne. Amândoi erau vrăjiți de potențialul ocult al stărilor de vis și intrigați de perspectiva inducerii acestora. Într-adevăr, după cum comentează Donoghue, cele mai erotice momente din scrisorile ei către el „sunt cele în care tema este o viziune comună, un vis de uniune spirituală. Maud era dornică de astfel de intimități cu Yeats, doar conjuncția fizică cu el o evita". Ideea că drogurile ar putea favoriza o astfel de intimitate spirituală era atrăgătoare pentru amândoi. Prima dată au luat haşiş împreună în timp ce se aflau la Paris în 1894. Apoi, într-o scrisoare către Yeats din 1897, Gonne notează că a primit un „drog de vis" de la el, care era aproape sigur *mescalina* pe care o dobândise de la Ellis. În 1898, au încercat să se unească spiritual în timp ce erau separați geografic, mai întâi cu „*mescalină* pe 16 septembrie" și apoi cu „*haşiş* patru zile mai târziu".

Gonne indică faptul că, foarte ocazional, a luat *haşiş* singur și, într-o astfel de ocazie, a reușit să inducă o experiență extracorporală. Într-un capitol al autobiografiei sale intitulat „*Experimente oculte*", ea notează: „Odată, când am făcut rost de *haschish*, acel drog indian ciudat, am luat doza prescrisă și nu s-a întâmplat nimic". Așa că, nu fără motiv, „a luat o doză mult mai mare". De data aceasta, după o perioadă de somn și o ușoară paralizie a picioarelor, ea „a văzut o umbră înaltă stând la picioarele patului". Ea continuă: „A spus, sau mai exact, gândul mi-a trecut prin minte: 'Acum poți să ieși din corpul tău și să mergi oriunde dorești, dar trebuie să păstrezi întotdeauna gândul corpului tău ca fir prin care să te întorci. Dacă îl pierzi, s-ar putea să nu te mai poți întoarce.

Imediat, ne spune ea, ”am vrut să o văd pe sora mea, Kathleen, şi imediat am fost lângă patul ei. Ea dormea, iar fiul ei cel mic, Toby, dormea lângă ea. Am încercat să o fac să ştie că sunt acolo, punându-mi mâna pe ea, dar ea dormea în continuare”. Gonne a început apoi să observe că casa în care călătorise nu îi părea familiară. Cu siguranţă nu era casa surorii sale din Dublin. A explorat mai mult şi şi-a descoperit cumnatul dormind în ceea ce ar fi trebuit să fie camera copiilor. Şi-a amintit apoi de sfatul de a nu „pierde gândul” la propriul corp dacă doreşte să se reîntâlnească cu el. „M-am gândit la el. Am avut o impresie vagă, trecătoare, de mare, nori şi vânt şi m-am întors în camera mea din Paris şi mi-am văzut corpul adormit pe pat; apoi, cu senzaţia căderii de la înălţime, eram într-adevăr întinsă în patul meu, conştientă că inima îmi bătea repede”. A doua zi i-a scris surorii sale. „Scrisoarea mea, trimisă la casa ei din Dublin din Ely Place, i-a fost trimisă la Howth”. Sora ei i-a răspuns, confirmându-i experienţa, deoarece „Toby fusese bolnav; ea îl luase în convalescenţă la Howth, în căsuţa în care am locuit când eram copii .... El dormea în patul ei. Soţul ei dormea în camera de vizavi. Totul era exact aşa cum văzusem”. Această experienţă indusă de *haşiş* a condus-o astfel la convingerea - aşa cum se întâmplase şi în cazul lui Cahagnet şi Randolph - „de posibilitatea de a părăsi corpul şi de a vedea oameni şi lucruri la distanţă şi de a călători la fel de repede ca şi gândul”.

Dacă practica „ar putea fi dezvoltată”, a notat ea, atunci „cât de interesant şi de util !” Dar, aşa cum se întâmpla în majoritatea ocultismului victorian, ea a insistat că, deşi drogurile erau ajutoare puternice pentru transcendenţă, ele nu puteau fi decât un pas pe calea dezvoltării abilităţilor psihice înnăscute ale cuiva, deoarece erau invariabil în detrimentul acestor abilităţi. Deşi experimentarea cu astfel de tehnologii puternice promitea să fie „interesantă” şi „utilă”, în analiza finală, spune ea, „am vrut să o fac prin puterea voinţei şi nu cu *haschish*”. (Vom vedea că mulţi au ajuns la o concluzie similară la sfârşitul anilor 1960).

Înălțimile și coborâșurile unui dependent de droguri

Un alt membru proeminent al *Zorilor Aurii* care a adoptat o abordare mai entuziastă şi mai puţin prudentă faţă de droguri a fost Aleister Crowley, întruchiparea ocultistului sfârşitului de secol. El se bucura de acuzaţiile de satanism, se delecta cu denigrările tabloidelor care îl considerau „un vrăjitor al răutăţii”, „cel mai rău om din lume” şi „regele depravării” şi, cu referire la „Bestia” (**Θηριον**, Therion) din cartea biblică a Apocalipsei, se numea ocazional „Marea Bestie” sau „Maestrul Therion”. În mai multe privinţe, el a fost, de asemenea, un bun exemplu al „generaţiei tragice” elogiată de Yeats. Deşi Yeats nu l-a avut în vedere - considerându-l o „persoană nebună de nedescris” care a produs, „printre multă retorică murdară”, „aproximativ şase rânduri ... de poezie adevărată", bogăţia personală semnificativă pe care Crowley o moştenise i-a oferit spaţiul necesar pentru a se exprima, pentru a urmări orice capriciu sau apetit care i-a trecut prin cap şi pentru a îmbrăţişa decadenţa, în acelaşi mod în care Huysmans povesteşte plăcerile perverse ale estetului bogat şi retras Esscintes. De asemenea, la fel cum generaţia tragică a lui Yeats a fost bântuită de deziluzie, plictiseală şi disperare, adesea ca urmare a căutării persistente a unor experienţe intense, la fel există o umbră peste viaţa lui Crowley. Căutarea sa exhaustivă a momentelor de extaz nu s-a încheiat întotdeauna cu bine şi, în cazul drogurilor, a condus la durerea debilitantă şi ignominia dependenţei.

Deşi există referinţe la droguri şi scurte discuţii despre efectele lor împrăştiate în întreaga sa operă, doar un mic procent din corpus-ul crowleyan abordează în mod specific subiectul, principalele lucrări fiind trei eseuri despre semnificaţia psihoactivă a drogurilor, „*Psihologia haşişului*” (1909), „*Absinthe - Zeiţa verde*” (1917) şi „*Oxidul de etil*” (1923); trei discuţii despre legislaţie şi dependenţă, „*Cocaine*” (1917), „*The Great Drug Delusion*” (1911) şi „*The Drug Panic*” (1911); un jurnal burroughsian al luptei sale cu dependenţa, „*Liber XVIII: The Fountain of Hyacinth*” (1911); o povestire, „*The Drug*” (1909); şi un roman scris în grabă, bazat în mare parte pe propriile sale experienţe şi relaţii, *Diary of a Drug Fiend* (1911). Mai mult, reunite sub titlul „*The Herb Dangerous*”, în numerele succesive ale revistei sale *The Equinox*, a publicat „*A Pharmaceutical Study of Cannabis Sativa*” (martie 1909) de E. P. Whineray, un farmacist londonez

care îi furniza adesea droguri; propriul său eseu „*Psihologia haşişului*” (septembrie 1909); traducerea sa din „*Poemul haşişului*” al lui Baudelaire (martie 1910); şi extrase din cartea lui Ludlow, *The Hasheesh Eater* (septembrie 1910).

Din acest material devine rapid evident faptul că Crowley era impresionat de capacitatea drogurilor, în ciuda bagajului lor problematic, de a produce ceea ce psihologul Abraham Maslow avea să numească mai târziu „*peak experiences*„ - «o iluminare, o revelaţie, o înţelegere». Haşişul ... dă dovada unei noi ordini a conştiinţei şi (mi se pare mie) este acest caz prima *facie* pe care misticii au avut întotdeauna nevoie să îl rezolve şi nu l-au rezolvat niciodată». În consecinţă, după cum discută Martin Booth, el a ajuns să creadă că «consumul de droguri - cel puţin, drogurile ”magice” corecte - ar trebui să preceadă toate ceremoniile magice, deoarece acestea au facilitat accesul la experienţele mistice»”. Mai precis, acestea au fost tratate ca tehnologii puternice în serviciul „iluminismului ştiinţific”, a cărui idee centrală a fost distilată în motto-ul „Metoda ştiinţei; scopul religiei”. În esenţă, susţinând că abordările atât ale ştiinţei, cât şi ale religiei au eşuat în încercările lor de a accesa adevărata natură a realităţii, Crowley a căutat să dezvolte o cale de mijloc sub forma unui sistem care să combine metodologiile ambelor. Substanţele psihoactive erau utile într-un astfel de sistem deoarece, în condiţiile potrivite, erau capabile să inducă momente reproductibile (adică „ştiinţifice”) de revelaţie. Cu alte cuvinte, pe lângă faptul că erau deosebit de eficiente în producerea de stări modificate, ele ofereau utilizatorului un anumit nivel de control. Se putea determina, cu o precizie rezonabilă, nu numai momentul şi locul unei experienţe mistice, ci şi intensitatea şi natura acesteia. Din acest motiv, psihoactivele erau extrem de atractive pentru un mistic care dorea să aplice metoda ştiinţifică practicii oculte. El a fost deosebit de impresionat şi influenţat de cercetările lui William James privind intoxicaţia cu protoxid de azot şi misticismul indus. „Din 1898”, ne spune el, ”m-am ocupat în principal de studierea efectelor diferitelor droguri asupra organismului uman, cu referire specială la paralelismele dintre fenomenele psihice ale nevrozelor provocate de droguri, nebuniile şi iluminările mistice. Obiectivul principal a fost acela de a vedea dacă este posibil să se producă în laborator rezultatele indubitabil utile (a se vedea William James, *Varieties of Religious Experience*) ale extazului”. Deşi Crowley nu era James, acest document indică ceva din direcţia gândirii sale cu privire la utilizarea drogurilor în practica ocultă.

Acest lucru ne aduce la filozofia sa *thelemică*. Foarte concentrat asupra importanţei „voinţei” (din grecescul **θέλημα**, *thelema*), el a insistat în mod faimos că ”Fă ceea ce vrei va fi întreaga lege”, „Iubirea este legea, iubirea sub voinţă”. „Nu există nicio lege dincolo de **Do what thou wilt**”. În centrul acestei filosofii larg egoiste se afla noţiunea de „Adevărata Voinţă”, care exprima convingerea sa că toate fiinţele au propriul lor scop, căruia, în detrimentul tuturor celorlalte, trebuie să se dedice. Aceasta nu înseamnă că egoismul lui Crowley susţinea pur şi simplu să faci doar ceea ce vrei; mai degrabă, insista pe descoperirea propriului scop în viaţă - în conformitate cu legile cosmice ale universului - urmată de împlinirea acestui scop. Pe scurt, adevărata voinţă a cuiva trebuie identificată şi realizată. „Magick” - termenul pe care l-a folosit pentru sistemul său, pe care l-a definit drept «Ştiinţa şi arta de a determina schimbarea să se producă în conformitate cu voinţa» - a permis identificarea şi realizarea adevăratei voinţe. Pornind de la aceasta, declaraţia sa că «fiecare bărbat şi femeie este o stea» a sugerat potenţialul de glorificare din fiecare dintre noi. Atâta timp cât ne urmăm cursul corect, luptele din viaţă care inhibă progresul către glorificare se vor dizolva. Deşi Crowley avea să descopere că drogurile pot duce la o voinţă amorţită şi diminuată, el era, de asemenea, convins că, în mâinile (şi capul) potrivite, ele puteau fi încorporate în sistemul Thelemic.

> *Am aspirat vaporii de eter pentru câteva momente, şi toate lucrurile obişnuite au fost atinse de frumuseţe. La fel se întâmplă şi cu opiul şi cocaina, calmul, pacea, fericirea, fără un obiect special, rezultă din câteva minute de consum al acestor droguri. Ce dovadă mai clară că totul depinde de starea de spirit, că este o prostie să schimbi exteriorul? Un milion cheltuit pe obiecte de artă nu ar fi făcut această cameră atât de frumoasă cum este acum - şi nu există niciun lucru frumos în ea, cu excepţia mea. Omul este un pic mai jos decât îngerii; un pas şi toată gloria este a noastră.*

În ceea ce privește cocaina, deși recunoaște umbra dependenței, el susține că, dacă este folosită cu atenție, poate fi o tehnologie valoroasă de transcendență: „Fericirea cocainei nu este pasivă sau placidă ca cea a fiarelor; ea este conștientă de sine. Îi spune omului ce este și ce ar putea fi; îi oferă aparența divinității, doar pentru ca el să se știe un vierme. Ea trezește nemulțumirea atât de acut încât nu va mai dormi niciodată. Creează foame".

Dacă drogurile sunt capabile să creeze o foame de glorificare și experiență mistică, atunci, în ceea ce-l privește pe Crowley, ele pot fi un mijloc eficient pentru un scop important. Aceasta este în esență teza lui Israel Regardie cu privire la înțelegerea lui Crowley a semnificației ezoterice a drogurilor. Un interpret influent al magiei lui Crowley, care a lucrat ca secretar al acestuia timp de patru ani, Regardie susține că acesta era interesat în primul rând de capacitatea drogurilor de a induce „o pregustare sau o oarecare prefigurare a experienței mistice spre care își concentra toate energiile". Cu alte cuvinte, Crowley credea că „dacă neofitul ar putea gusta gloria și inefabilul scopurilor sale prin intermediul unei doze introductive de *hașiș*, atunci ar fi dispus să se angajeze într-un program de autodisciplină pe tot parcursul vieții pentru a face din divin o parte intrinsecă a ființei sale". Acestea fiind spuse, era, de asemenea, foarte dornic să evite acuzațiile de a încerca „o scurtătură prin intermediul unor droguri precum opiul și *hasheesh-ul*". Insistă Regardie, „nu a fost niciodată intenția lui Crowley, în niciun moment, să folosească drogurile ca substitut al disciplinei trup-minte, asupra căreia a insistat mai presus de toate celelalte lucruri. Aceasta a fost cea mai îndepărtată noțiune din mintea sa". Deși vom vedea că dovezile sugerează că nu a fost întotdeauna cea mai îndepărtată noțiune din mintea sa, este adevărat că el cel puțin a susținut că nu avea "nici o utilizare pentru *hașiș* decât ca o demonstrație preliminară că există o altă lume care poate fi atinsă - cumva". Argumentul său era că „din moment ce natura umană este natura umană până la urmă, și din moment ce oamenii tind să se descurajeze și, de aici, să renunțe la lupta pentru iluminare", atunci, după cum insistă Regardie, „dacă li s-ar putea da o idee despre cum ar putea fi experiența inefabilă, poate ... ar fi dispuși să-și depășească propria inerție și descurajare - și să muncească. Era morcovul care trebuia fluturat în fața nasului măgarului. Dar fluturată doar suficient de mult pentru ca măgarul să pornească". După cum a sugerat Gonne, deși drogurile sunt tehnologii utile, scopul ar trebui să fie întotdeauna acela de a le depăși și de a dezvolta potențialul spiritual înnăscut și abilitățile magice. Din păcate, în timp ce Gonne a reușit să facă acest lucru, Crowley nu.

Lupta lui Crowley cu drogurile este evidentă în urmele de ambivalență față de acestea din opera sa. Au existat mai multe motive pentru această ambivalență. În primul rând, din discuțiile sale despre legislația privind drogurile, precum și dintr-o serie de alte comentarii împrăștiate de-a lungul operei sale, reiese clar că era conștient de preocuparea socială crescândă cu privire la consumul de droguri. După cum spunea George Viereck, editorul revistei *International*, într-o declarație revelatoare la începutul articolului lui Crowley „*Cocaina*", „Nu suntem de acord cu editorul nostru colaborator în anumite privințe", menționând că „potrivit statisticilor poliției", drogul „începe să fie o amenințare serioasă pentru tinerii noștri". Deși nu erau de acord „în anumite privințe", Crowley nu a negat că aceasta era o preocupare. În plus, în timp ce substanțele psihoactive erau asociate cu cultura creativă și decadentă a sfârșitului de secol, cu artiștii, intelectualii și avangarda spirituală, ele au devenit rapid identificate cu lumea incultă și brutală a claselor inferioare și cu „tinerii în căutare de senzații tari". De exemplu, Crowley a observat că „fiecare spălătorie chinezească este un centru de distribuție pentru cocaină, morfină și heroină. Negrii și vânzătorii ambulanți fac, de asemenea, o afacere grozavă. Unii oameni estimează că una din cinci persoane din Manhattan este dependentă de unul sau altul dintre aceste droguri". Deși contestă cifrele, el spune că «dorința de distracție este maniacală în rândul acestui popor căruia îi pasă atât de puțin de artă, literatură sau muzică, care nu are, pe scurt, niciuna dintre resursele pe care le posedă oamenii din alte națiuni, în mințile lor cultivate». Acest lucru îl deranja în mod clar, deoarece nu era o zonă a societății cu care dorea să fie asociat.

În al doilea rând, după cum s-a indicat mai sus, utilizarea drogurilor ca tehnologii ezoterice a fost respinsă ca o scurtătură profană de către multe persoane din mediul ocult. De exemplu, Regardie notează că Mathers „dezaproba toate aceste metode, preferând tehnicile secrete clasice de formare a minții și a spiritului". În altă parte, el subliniază faptul că „*Zorii Aurii* nu au recomandat

niciodată utilizarea drogurilor care extind conștiința". Crowley era conștient de acest lucru și a considerat că este important ca contemporanii săi să înțeleagă că principalul său obiectiv era dezvoltarea tehnicilor de transcendență înrădăcinate în practica disciplinată a magiei, mai degrabă decât intoxicarea. Regardie insistă asupra faptului că această „premisă fundamentală a fost enunțată iar și iar, într-o sută de moduri diferite".

> *Niciodată nu a fost vorba că experiența drogurilor în sine ar putea înlocui disciplina mentală și spirituală de bază pe care el o susținea și pe care toți profesorii ocultiști anteriori au insistat .... Ce era necesar, dincolo de toate celelalte lucruri era rezistența și persistența - disciplina sistemului corp-minte, în fazele tehnice ale Lucrării în sine, pentru a furniza instrumentele de bază necesare prin care starea mistică să fie reinstaurată, reexperimentată și re-explorată.*

În timp ce Crowley susținea acest lucru, în practică i s-a părut dificil să reziste imediatismului experiențelor induse. De exemplu, în ceea ce privește experiența proiecției astrale, el recomanda ca aceasta „să fie precedată de o (ceremonie) «slăbire a grinzilor sufletului». Cum să o faci este marea problemă. Sunt înclinat să cred în droguri".

În cele din urmă, pentru că s-a concentrat pe dezvoltarea „voinței", el a fost foarte critic la adresa celor a căror căutare a Adevăratei Voințe a fost compromisă. Era ferm convins că „doar cei slabi cădeau victime unui drog". Acest lucru însemna, bineînțeles, că propria sa experiență a „mizeriei neliniștite a unui mormânt incurabil privat de drog" a fost una profund umilitoare. Au existat momente în care, la fel ca majoritatea dependenților, a negat pur și simplu că avea o problemă și a insistat în fața adepților săi că drogurile nu aveau nicio putere asupra sa. Într-o anumită măsură, pare să fi crezut acest lucru și, în consecință, s-a luptat cu realitatea brutală a dependenței. De exemplu, el a susținut că „există trei clase principale de bărbați și femei: (1) cărora le este frică să experimenteze ceva . . . (2) Înrobiți de orice lucru care îi atrage. (3) Capabili să folosească orice fără să-și facă rău". El a susținut că aparține ultimei categorii, afirmând chiar că, în slujba științei, a încercat să inducă dependența prin consum persistent, dar nu a reușit, atât de puternică era voința sa: „Am încercat să-mi produc o „dependență de droguri". În zadar ... Întotdeauna am fost capabil să abandonez drogul fără o durere". Aceasta, desigur, era o prostie - și, într-adevăr, o prostie repetată frecvent. Adevărul este că dependența sa a avut un impact din ce în ce mai dăunător asupra vieții și activității sale. „Nu există niciun rău", susținea el, «în faptul că un om experimentează fumatul opiului, dar în momentul în care încetează să examineze, să acționeze din obișnuință fără să reflecteze, are probleme». Acest comentariu a apărut din propria sa experiență a «problemelor», din propria sa incapacitate de a depăși acțiunea din obișnuință. De exemplu, în timpul șederii sale la Abbey of Thelema - templu și centru de pregătire spirituală pe care îl înființase în Cefalu, Italia - „a cumpărat droguri de la un traficant din Palermo pe nume Amatore și le-a pus la dispoziția tuturor rezidenților". Acest lucru a dus la probleme. Deși Richard Kaczynski susține că scopul declarat al lui Crowley nu era „să încurajeze drogurile, ci să le facă atât de ușor accesibile încât să înlăture orice tentație", în realitate, după cum comentează John Symonds, „excesul său de heroină și cocaină a avut un efect negativ asupra ... *Abbey's discipline*". În 1911, el a părăsit abația pentru o perioadă de reabilitare la Fontainebleau, care nu a avut succes. Unele indicii cu privire la natura acestei lupte sunt furnizate într-o însemnare de jurnal pe care a scris-o în această perioadă:

> *Eu, Baphomet 666, dorind să-mi dovedesc forța voinței și gradul de curaj, m-am otrăvit în ultimii doi ani și am reușit în cele din urmă să ating un grad de intoxicare astfel încât retragerea drogurilor (heroină și cocaină) produce un atac teribil al „demonului furtunii". Simptomele acute apar brusc, de obicei la trezirea dintr-un somn .... Heroină în doză medie. Aceasta a fost o adevărată indulgență în cel mai rău sens al cuvântului. Mi s-a întâmplat foarte des să iau o doză din motive absolut de neînțeles în prezent.*
>
> *(Aceasta este într-adevăr o mărturisire pentru mine, care pretind a fi cel mai important psiholog în viață!) Nu există nici cel mai mic disconfort care să fie înlăturat, nici*

cea mai mică dorință de a atinge o stare încă superioară. Este un impuls absolut pervers .... A existat o indiferență în continuă creștere față de problemele de sănătate, curățenie și vanitate obișnuite. Se pare că abia știu care este starea lucrurilor, în ceea ce privește defecarea etc. ... Există numeroase simptome psihice foarte alarmante, dar toate se reduc de fapt la una singură, sentimentul că nimic nu merită. Este un fel de „lene filozofică". ... Există o stare de rău plictisitoare, o lipsă combinată de interes pentru orice și conștiința că cocaina m-ar face bine imediat. Bineînțeles, cocaina este complet interzisă. Motivul este acesta: Pofta de cocaină este strict morală și un om ar trebui să fie capabil să-și stăpânească pasiunile morale. Tortura fizică, pe de altă parte, pur și simplu scoate din funcțiune aparatul moral; cineva nu poate fi învinuit că se sinucide sau face orice alt act prostesc atunci când durerea este atât de puternică încât împiedică manifestarea voinței cu totul .... Doar cocaina m-ar putea ajuta și nu vreau să o iau .... Doză medie. Părerea mea este că cel mai sigur este să aranjez o doză ușoară; suficientă pentru a depăși lenea mea generală, care începe să mă facă deschis la sugestii violente de a arunca peste bord întreaga cură.

Deoarece nu avea „prea multe pentru care să le mulțumească" heroinei și cocainei, era deranjat că nu le putea rezista: „După cum își amintește Symonds, „heroina era esențială pentru existența sa. De asemenea, avea nevoie de o cantitate destul de mare de heroină din cauza toleranței organismului său: șapte sau opt sau mai multe boabe pe zi, o cantitate fenomenală dacă ne gândim că doza obișnuită este de o șaisprezecime sau o optime de bob. În disperare de cauză, i-a scris doctorului Edward Cros ... spunându-i întreaga poveste" și i-a cerut să «sune și să stabilească un sanatoriu». Cu toate acestea, el a adăugat că intenționa să „dirijeze [propriul] tratament". De ce? Pentru că, în calitate de profet al lui Thelema, el nu credea că are nevoie de asistență medicală, în ciuda gravității dependenței sale: „A mă supune unui tratament medical ar însemna să-mi distrug întreaga teorie și să-i blasfemiez pe zeii al căror slujitor ales sunt!" În mod previzibil, el a eșuat și trebuie să se fi luptat enorm ca urmare a acestui eșec, întrucât dependența sa a pus sub semnul întrebării autoritatea sa ca profesor al Thelema. Într-adevăr, multe dintre comentariile aparent obiective ale lui Crowley despre relația dintre dependență și voință pot fi înțelese ca referiri oblice la propriul său chin: „A deține rezerva unui drog" înseamnă a fi "stăpânul, trup și suflet, al oricărei persoane care are nevoie de el. Oamenii nu înțeleg că un drog, pentru sclavul său, este mai valoros decât aurul sau diamantele". În timp ce, pe de o parte, era fascinat de puterea drogurilor de a stimula imaginația și de a produce stări extatice - de a „se ridica la beatitudinea fără nori și fără pasiuni a filosofului", de a „contempla gloriile fantastice ale fabulei, și acelea de o mie de ori" și de a „percepe inima Frumuseții în orice lucru vulgar și familiar" - pe de altă parte, era dureros de conștient că acestea erodau puterea voinței, care era atât de centrală pentru gândirea sa.

Pentru o mare parte sau pentru ultima jumătate a vieții sale, drogurile l-au bântuit și l-au înrobit. Deși s-a susținut că, în cele din urmă, a reușit să se elibereze de heroină în 1914, trebuie să recunoaștem că, chiar dacă ar fi reușit (ceea ce este foarte puțin probabil), până în 1940 a cedat din nou în fața drogurilor, continuând să le consume până la moartea sa în 1947. Oricare ar fi adevărul cu privire la obiceiul privat al lui Crowley, ar fi naiv să credem că a scăpat complet de dorința de heroină odată ce aceasta și-a făcut loc în organismul său. După cum a spus William Burroughs, „gunoiul câștigă implicit .... Dacă nu ai fost niciodată dependent, nu poți avea o idee clară despre ce înseamnă să ai nevoie de gunoi cu nevoia specială a dependentului. Nu te hotărăști să devii dependent. Într-o dimineață te trezești bolnav și ești dependent .... Am învățat ecuația gunoiului ... Gunoiul nu este o lovitură. Este un mod de viață". Crowley a înțeles acest lucru, iar noi îl înțelegem greșit dacă nu o facem. Ca și Burroughs, el știa că „un om care a experimentat odată viața drogurilor găsește dificil să suporte inutilitatea existenței normale. El a devenit înțelept cu înțelepciunea disperării".

„Viața drogurilor" a început pentru Crowley atunci când a fost introdus în semnificația ezoterică a psihoactivelor de către prietenul, mentorul și colegul său din *Zorii Aurii*, Allan Bennett. Deși ar trebui remarcat faptul că George Cecil Jones, care l-a introdus pe Crowley în *Zori de Aur* și

i-a încurajat interesul pentru ocultism, era un chimist industrial care cunoștea produsele farmaceutice, este aproape sigur că Bennett, care era și el chimist de formație, a fost cel care le-a introdus în viața sa ca tehnologii care ar putea fi utile pentru practica magiei. Deși Bennett ar fi putut, la fel ca Jones, să ducă o viață confortabilă din punct de vedere material, angajamentul său față de ocultism și apoi față de budism, precum și astmul cronic, au condus la perioade frecvente de sărăcie. Așa cum am văzut că s-a întâmplat și cu alții în secolul al XIX-lea, medicamentele prescrise pentru a-i alina suferința i-au dezvăluit potențialul mistic al drogurilor. După cum a comentat Crowley, „ciclul său de viață era să ia opiu timp de aproximativ o lună", apoi „când efectul dispărea... trebuia să injecteze morfină. După o lună de acest lucru, a trecut la cocaină, pe care a luat-o până când a început să vadă „lucruri" și apoi a fost redus la cloroform". Pe măsură ce viața lui Bennett a devenit din ce în ce mai organizată în jurul perioadelor de intoxicare, el a devenit convins că "există un drog a cărui utilizare va deschide porțile Lumii din spatele Vălului Materiei". Crowley a fost atât de impresionat de teza sa gnostică încât, după ce Bennett i-a „împărtășit rudimentele cunoștințelor sale farmacologice", el a început să experimenteze serios opiul, cocaina, eterul și hașișul, în încercarea de a avea acces „în spatele vălului universului", unde „trăiesc misticul și artistul adevărat". (Astfel de substanțe erau toate disponibile în Marea Britanie până la adoptarea *Dangerous Drugs Act* în 1910). Împreună, spune Crowley, el și Bennett „timp de mai multe luni... au studiat și practicat magia ceremonială și au răscolit cărțile vechi și MSS ale înțelepților reputați pentru a găsi o cheie a marilor mistere ale vieții și morții". El continuă:

> *De-a lungul veacurilor am găsit această poveste constantă. Dezbrăcată de accidentele sale locale și cronologice, ea se rezuma de obicei la acest lucru - scriitorul povestea despre un tânăr, un căutător al înțelepciunii ascunse, care, într-o împrejurare sau alta, întâlnește un adept; care, după diverse încercări, obține de la respectivul adept, în bine sau în rău, un anumit drog sau poțiune misterioasă, cu rezultatul (cel puțin) de a deschide poarta celeilalte lumi. Această poțiune a fost identificată cu* ***Elixir Vitae*** *al alchimiștilor fizici sau cu una dintre „Tincturile" lor, cel mai probabil „Tinctura albă", care transformă metalul de bază (percepția normală a vieții) în argint (concepția poetică).*

Mai târziu, Crowley va deplânge acest proiect ca pe un șir de „încercări nereușite de a ne otrăvi cu toate drogurile din (și din) Farmacopee", deoarece, „precum rugăciunea lui Huckleberry Finns, nimic nu a ieșit din asta". Acest lucru reflectă ambivalența din opera lui Crowley. Cu toate acestea, a fost nesincer, deoarece este clar că experimentele sale cu Bennett, pe care îl numea „un geniu fără cusur", au fost importante pentru el și i-au influențat gândirea despre droguri. După cum am văzut, departe de a fi ieșit nimic din asta, au ieșit foarte multe.

Crowley a fost un admirator înfocat al lui Richard Burton, orientalistul victorian, scriitor de călătorii și traducător al romanului *Arabian Nights*, iar în 1905, împreună cu noua sa soție, Rose Kelly, și-a început propria călătorie în Orient. În timpul acestor călătorii și al celor ulterioare, nu numai că a trădat influența intereselor și idiosincrasiilor lui Burton, dar el susține că, cel puțin într-un aspect, l-a depășit pe marele om „care a rezolvat aproape toate celelalte enigme ale Sfinxului oriental". În timp ce Burton folosea hașiș și îl considera „nu mai mult decât un viciu", Crowley descoperise adevărata sa semnificație. În India, de exemplu, el povestește cum a fost învățat „sisteme de meditație" în care „yoghinii mai mici foloseau haşiş ... pentru a obține *Samadhi*, acea unitate cu Universul". Deși acest lucru era fără îndoială adevărat, se poate spune că mai semnificativ era ceea ce citea în această perioadă: „Am avut, de asemenea, avantajul de a da peste cartea lui Ludlow și am fost frapat de faptul că el, ignorând în mod evident doctrinele *vendantiste* și yoghine, le exprima totuși aproximativ, deși într-o formă degradată și distorsionată". Cu alte cuvinte, el susține nu numai că *haşişul* era folosit pentru a atinge stări de transcendență care nu erau în mod normal rezultatul unei meditații disciplinate, ci și că relatările despre intoxicația cu canabis din Occident sunt foarte aproape de a descrie experiențele misticilor din Orient. (Cu toate acestea, el are grijă să insiste asupra faptului că *haşişul* ar trebui folosit ca un instrument împreună cu „disciplina și pregătirea în artele meditative". Deși am remarcat argumentul lui Regardie conform

căruia Crowley înțelegea *hașișul* în primul rând ca pe o introducere inițială în experiența mistică, el admite că i-a învățat pe utilizatori „să se aștepte la rezultate mult mai bune în urma folosirii sale decât dacă ar fi folosit doar instrumentul meditației și viceversa”. Într-adevăr, „ar putea exista ocazii, chiar și atunci când cineva a dobândit o îndemânare supremă în meditație, când un impuls sau un stimulent suplimentar oferit de utilizarea judicioasă și temperată a *hașișului* i-ar permite să depășească sterilitatea și tristețea disciplinei îndelungate, să se ridice exaltat deasupra restricției blindate a funcțiilor *egoului* în inefabil”. În acest sens, canabisul, „iarba arabilor”, poate fi considerat o „iarbă sfântă... care ar putea fi desemnată pentru... Iluminare”. El insistă asupra faptului că, deși unii l-ar putea acuza de «pură lene sau oboseală» în practica ocultă, el a folosit *hașișul* ca o tehnologie pentru a «slăbi grinzile sufletului». În 1907, într-o analiză a filosofiei lui Crowley (care este de fapt mai mult un exercițiu erudit de îngăduință), John F. C. Fuller susține că acesta a fost de fapt cazul: „*Hasheesh* poate fi într-un fel slăbitorul grinzilor sufletului, dar asta e tot”. Este îndoielnic dacă aceasta a fost tot pentru Crowlev. Este greu de evitat concluzia că a găsit în *hașiș* o scurtătură către transcendență și, în ciuda accentului pe care l-a pus pe importanța priceperii, a cunoștințelor și a ritualului sobru, nu a fost niciodată capabil să lase drogul în urmă. Nu este surprinzător să descoperim nu numai că se străduia să mediteze, ci și că *hașișul* îl ajuta semnificativ în realizarea obiectivelor sale spirituale.

> *Eram conștient de agonia primară a meditației, de „uscăciunea”... care întărește și sterilizează sufletul. Însăși practica care ar trebui să-l inunde cu lumină nu duce decât la un întuneric mai teribil decât moartea. . . . Meditația mă deranja, așadar, ca strângând și constrângând sufletul. Am început să mă întreb dacă „uscăciunea” era o parte esențială a procesului. Dacă aș reuși cumva să scutur catafalcul Minții, nu ar putea Spiritul Divin Infinit să sară nestingherit spre Lumină? Cine va rostogoli piatra?*

Răspunsul, desigur, a fost „fiica arzătoare a Jinnilor” - *hashish*.

Este poate demn de remarcat faptul că de o anumită importanță a fost percepția comună de a transcende spațiul și timpul, care a investit experiența sa cu o semnificație din altă lume. După cum notează în *magnum opus*-ul său, *Magick: Liber ABA, Cartea 4*, hașișul ne permite să înțelegem că „timpul și spațiul sunt forme prin care obținem imagini (distorsionate) ale ideilor. Măsurătorile noastre ale timpului și spațiului sunt convenții rudimentare și diferă mult de la o Ființă la alta”. Intoxicația cu hașiș ”implică misterul transcendenței timpului, astfel încât într-o oră din măsura noastră terestră am adunat recolta unui eon, iar în zece vieți nu aș putea să o declar.

Deși se consideră adesea că Crowley „a experimentat mai multe droguri, mai frecvent decât oricine altcineva din Occident înainte de revoluția neurologică din anii 1960” și deși a devenit dependent de cocaină și heroină, atunci când a fost vorba de inducerea stărilor mistice, drogul său preferat a fost ***peyote***. La începutul secolului al XX-lea, acesta era cunoscut sub numele de *anhalonium lewinii,* un termen care recunoaște cercetările inovatoare ale lui Louis Lewin, farmacologul german care, în 1888, a publicat primul raport științific privind proprietățile psihoactive ale cactusului. Munca sa a dus la un mare interes pentru **peyote** și, în cele din urmă, la izolarea *mescalinei* de către Arthur Heffter în 1897 și la sinteza acesteia de către Ernst Spath în 1919. Prin urmare, interesul lui Crowley făcea parte dintr-o fascinație crescândă pentru **peyote** în Europa și America. Ținând cont de faptul că Ellis i-a prezentat-o lui Yeats și că Bennett probabil o cunoștea, este probabil ca Crowley să fi auzit pentru prima dată de ea în timpul perioadei în care a făcut parte din *Golden Dawn*. El s-a familiarizat curând cu cercetările disponibile și chiar a făcut o vizită la Parke-Davis, compania americană care obținuse inițial mostre de cactus: „Cei de la Parke-Davis au fost fermecători și mi-au arătat minunatele lor lucrări chimice .... Au fost destul de amabili să se intereseze de cercetările mele asupra *Anhalonium Lewinii* și mi-au făcut niște preparate speciale pe baza indicațiilor experienței mele, care s-au dovedit cu mult superioare preparatelor anterioare”. Deși face surprinzător de puține referiri la *Anhalonium Lewinii* - uneori menționându-l pur și simplu în cod ca «31» - nu există nicio îndoială că acesta a reprezentat o parte semnificativă a activității sale timp de mai mulți ani. Într-adevăr, el a indicat că intenționează să publice un studiu al

efectelor **peyote** în *The Equinox*, intitulat „*Liber 934: Cactusul*”. Deşi nu a fost publicat niciodată şi, probabil, nu a fost scris niciodată, el intenţiona să fie „un studiu elaborat al efectelor psihologice produse de *Anhalonium lewinii* (boabe de Mescal), compilat din înregistrările reale ale câtorva sute de experimente; cu un eseu explicativ”. Acest lucru este susţinut de o notă marginală referitoare la *anhalonium lewinii* pe care Crowley a mâzgălit-o în copia din biblioteca Abbey of Thelema a *Diary of a Drug Fiend*: „Am făcut multe experimente pe oameni cu acest drog în 1910 şi în anii următori”. Această afirmaţie a fost repetată ulterior botanistului Arthur Bernhard-Smith. Într-o scurtă notă publicată în *British Medical Journal*, Bernhard-Smith îşi aminteşte că el însuşi „a efectuat o serie de experimente personale, împreună cu Dr. Havelock Ellis, asupra efectelor renumitului delirant mescal (*Anhalonium lewinii*), folosind o infuzie puternică de seminţe sau «boabe» ale plantei”. El notează apoi că, „acţionând la sfatul unei cunoştinţe literare, un magician din zilele noastre bine cunoscut în West End-ul Londrei, care pretinde că a administrat această formă de drog la sute de clienţi ai săi, am procedat la o doză”. Magicianul, desigur, era aproape sigur Crowley. În 1913, Crowley a comentat că rezultatele intoxicaţiei cu **peyote** „nu au fost încă studiate în profunzime” şi că „scopul meu imediat este să repar această neglijenţă”. Cu greu trebuie menţionat faptul că administrarea frecventă a unei substanţe psihoactive şi realizarea unui studiu aprofundat al acesteia sunt două activităţi foarte diferite. Pe lângă faptul că el însuşi folosea drogul în mod regulat, a reuşit să intoxice numeroase persoane la petrecerile sale cu *anhaloniu*. La una dintre aceste serate ezoterice psihedelice, i-a prezentat drogul celebrei scriitoare Katherine Mansfield, iar la o alta, în New York, lui Theodore Dreiser. Relaţia sa cu **peyote** a devenit atât de strânsă, încât a început să se refere la acesta ca la „elixirul introdus de mine în Europa” - ceea ce, desigur, nu era adevărat.

Faptul că s-a referit la el ca la un „elixir” este semnificativ, deoarece îl plasează ferm în tradiţia ezoterismului ca tehnologie vizionară şi alchimică care ar putea fi utilizată în timpul ritualurilor. De asemenea, el se referă şi la ea ca la o „libaţie”. De exemplu, în timpul unei reprezentaţii a teatrului său *Rites of Eleusis*, care era compus din şapte invocaţii, o „*Cup of Libation*” (cupă de libaţie) era împărţită publicului. Într-adevăr, Crowley notează că însăşi ideea de a efectua „ritualuri” i-a venit în timpul unei veri petrecute luând **peyote** cu comandantul Guy Montagu Marston.

Ritualurile de la Eleusis au reprezentat ocazia ideală pentru un happening psihedelic, deoarece, după cum notează Sutin, se intenţiona „să unească artiştii şi publicul într-un extaz care, la fel ca misterele din Eleusisul antic, ar fi dezvăluit capacităţile divine ale sufletului uman trezit”. În realitate, *Ritualurile* au avut de fapt prea puţin de-a face cu ceremoniile antice ale Misterelor Eleusiniene, care au fost legate de utilizarea rituală a psihoactivelor. Crowley citea poezii, Waddell cânta la vioară, iar Victor Benjamin Neuburg dansa în timp ce publicul intoxicat aluneca treptat într-o lume fermecată. La una dintre primele reprezentaţii ale „*Ritualului Lunii*” în apartamentul londonez al lui Crowley din 124 Victoria Street, ni s-a spus că „Cupa de libaţie” era „un amestec lichid puternic format din alcool, sucuri de fructe, posibil un fel de derivat al opiului şi, mai mult ca sigur, o infuzie de... **peyote**”. Raymond Radclyffe, un reporter al *Daily Sketch* care a participat la una dintre ceremonii, a consemnat următoarele:

> *Maestrul de ceremonii ... . a ordonat unui frate să „ducă cupa cu băutură”. Fratele a făcut înconjurul sălii, oferind fiecăruia un bol mare de aur plin cu o băutură plăcut mirositoare. Am băut pe rând. După aceea, un frate puternic a intrat în centru şi a proclamat „A douăsprezecea certitudine a lui Dumnezeu”. Artemis a fost apoi invocată printr-un mare ritual al Hexagramei. Mai multă libaţie. Aleister Crowley ne-a citit Cântecul lui Orfeu din Argonauţi. După acest cântec am băut a treia libaţie, iar apoi fraţii ne-au condus în cameră ... În acest timp, ceremonia devenise ciudată şi impresionantă, iar influenţa ei a crescut atunci când poetul a recitat cu voce solemnă şi reverenţioasă primul refren glorios al lui Swinburne din „Atlanta”. ... Din nou o libaţie; din nou o invocaţie către Artemis*.

După alte poezii, dansul lui Neuburg și muzica lui Waddell, Radclyffe a consemnat că, intoxicați, „am fost emoționați până în măduva oaselor” și „majoritatea dintre noi am trăit extazul pe care Crowley îl caută cu atâta ardoare”. A fost „o ceremonie cu adevărat frumoasă - frumos concepută și frumos desfășurată”.

Utilizarea drogurilor de către Crowley în contexte rituale nu a fost, desigur, o noutate. După cum s-a menționat mai sus, aceasta poate fi urmărită până la experimentele sale cu Bennett. Symonds face o observație interesantă cu privire la un comentariu din unul dintre caietele lui Bennett, datat 1899 - când locuia cu Crowley în apartamentul său de pe Chancery Lane. Bennett începuse să consume cocaină în timpul ceremoniilor pentru „evocarea zeilor și invocarea demonilor”, deoarece „fără îndoială că ajuta materializările”. Având în vedere acest lucru, este interesant să citim următoarele în *Liber AL vel Legis* („Cartea legii”), despre care Crowley susținea că i-a fost dictată de o entitate incorporală pe care o numea Aiwass: „Eu sunt Șarpele care dă Cunoaștere & Deliciu și glorie strălucitoare, și stârnesc inimile oamenilor cu beție. Pentru a mă adora, luați vin și droguri ciudate, despre care îi voi spune profetului meu, și îmbătați-vă de ele! Acestea nu vă vor dăuna deloc”. Symonds notează că, în timp ce un ritual sexual era adesea folosit ca o introducere la «Lucrul Alamantrah» - al cărui scop era de a convoca și comunica cu o entitate numită Alamantrah - atunci când acest lucru eșua, se luau droguri, «de obicei *anhaloniu*, dar uneori opiu sau haşiş». Există, cu alte cuvinte, o suprapunere între utilizarea de către Bennetts a intoxicării în contexte liturgice și utilizarea lui Crowlev.

În mod similar, există, de asemenea, dovezi că a folosit haşiş în „invocațiile lui *Augocides*”. Termenul neoplatonic relativ obscur **αυγοειδης** - care se referă la luminozitate - apare rar în ocultismul modern. Crowley l-a preluat probabil din romanul rosicrucian *Zanoni* al lui Bulwer Lyttons, în care este discutat într-o notă de subsol tehnică despre „platonicienii mistici”. Romanul lui Lyttons, care relatează povestea lui Zanoni și Mejnour, ultimii doi supraviețuitori ai unei secte antice, îi descrie pe aceștia ca fiind clarvăzători care au reușit să transceadă timpul, eliberându-se de pasiunile pământești și nefiind afectați de ravagiile morții și ale descompunerii. Ei au reușit să facă acest lucru pentru că au găsit o modalitate de a trăi continuu în domeniul spiritului, o stare avansată pe care doar cei mai desăvârșiți mistici pot spera să o atingă. În timp ce calea către această stare este extraordinar de dificilă, necesitând devotament absolut pentru a supraviețui încercărilor descurajatoare ale minții și corpului, Lytton a sugerat, de asemenea, că răspunsul ar putea fi găsit într-un „elixir de aur” de care „unii dintre alchimiști s-au bucurat”. Sugestia unui „elixir nemuritor”, un „elixir care sfidează moartea” care, în plus, permite unei persoane să invoce entități spirituale (așa cum susținuse Bennett), a fost cu siguranță de interes pentru Crowley. De asemenea, de interes pentru el a fost noțiunea de *Augocides* ca „sferă a sufletului” individual, care, spune Lytton, „este luminos atunci când nimic din exterior nu are contact cu sufletul însuși; dar când este luminat de propria sa lumină, el vede adevărul tuturor lucrurilor și adevărul centrat în sine”. Deși uneori Crowley înțelegea invocarea Augocides în termeni de comuniune cu o entitate spirituală distinctă, Holy Guardian Angel al său, alteori o folosea pentru a se referi la „Sinele său Superior”/„Geniu” (concepte care erau comune în Theosophy). În plus, după cum comentează Marco Pasi, „ritualul Augocides este interesant deoarece a avut loc aproape exclusiv într-un spațiu ritual imaginat” - pe care, desigur, Crowley înțelegea că drogurile sunt deosebit de eficiente în evocare.

Este demn de remarcat faptul că invocarea lui Augocides făcea parte din „Operațiunea Abramelin”, astfel cum este prezentată în *The Book of the Sacred Magic ofAbramelin the Mage* - o traducere realizată de Mathers a unui grimoire ezoteric german, a cărui ediție franceză a descoperit-o în Bibliotheque de l’Arsenal din Paris. Textul - care, în mod interesant, Mathers notează că era cunoscut de Bulwer Lytton și Eliphas Levi - includea propriul său mit fondator, care îl identifica ca fiind sistemul magic al lui Abramelin/Abra-Melin, un mag egiptean care i-a transmis cunoștințele sale lui Abraham von Worms, un savant evreu medieval. În esență, ritualul constă într-o serie de pregătiri laborioase și elaborate, desfășurate pe o perioadă lungă de timp, al căror scop este de a obține „cunoștințele și conversația” „Sfântului Înger păzitor”. După ce a efectuat ritualul în spațiul interior, Crowley susținea că a reușit să obțină același rezultat - și anume, „cunoașterea și conversația Sfântului Înger Păzitor” - ca și cum l-ar fi efectuat fizic. Acesta a fost, după cum spune

Pasi, ulterior „perceput de el ca una dintre cele mai importante realizări magice din întreaga sa viață~. Ideea aici este că, în discuția sa despre semnificația haşişului, el menționează o experiență a „ceea ce Abramelin Magul numește Cunoașterea și Conversația Sfântului Înger Păzitor, un alt mod (și mai puțin pretențios din punct de vedere metafizic) de a vorbi despre «Sinele Superior sau Geniu»”. Vorbind despre „acea stare supremă în care omul s-a construit în Dumnezeu”, „identitatea finală și perfectă a Sinelui cu Sfântul Înger Păzitor”, el notează că, deși „se poate îndoi că drogul singur face vreodată acest lucru”, există cei pentru care *haşişul* poate fi un instrument important în ritual: „este poate doar adeptul destinat care, eliberat momentan de acțiunea dizolvantă a drogului din lanțul celor patru Skandhas inferioare, obține această cunoaștere care îi aparține de drept, oricât de total inept ar fi să o facă prin orice metode obișnuite”. Deşi discuția de mai sus conține în mod necesar unele speculații, ceea ce este clar este că, influențat de Bennett, *Zanoni* şi *The Book of the Sacred Magic of Abramelin the Mage*, precum și de lectura lui Ludlow și Baudelaire, Crowley a folosit stări alterate induse de droguri pentru a „slăbi grinzile sufletului” în contexte rituale.

În ceea ce privește discuția lui Regardie despre utilizarea *haşişului* de către Crowley, aceasta trebuie înțeleasă ca parte a unei apologii crowleyene mai largi. Deşi trădează o atitudine față de consumul de droguri care este vizibil mai reținută decât cea a mentorului său, împreună cu o preferință pentru munca ceremonială mult mai apropiată de învățătura *Zorilor Aurii*, este demn de remarcat faptul că eseul său a fost scris în 1968. Regardie a ajuns să-l cunoască pe Timothy Leary și a dezvoltat o relație care, după cum notează Gerald Suster, „i-a stimulat productivitatea”. În timp ce deplângea utilizarea indisciplinată a psihoactivelor și chiar dependența lui Crowley de heroină și cocaină, el a început să aprecieze „utilizarea drogurilor care extind mintea în scopuri magice și mistice voite”. El a susținut că „drogurile sunt doar instrumente pentru explorarea și îmbunătățirea conștiinței”. Fiecare drog, a insistat el, „ar trebui folosit pentru un scop specific și utilizat cu inteligență și voință”. Deşi Regardie a respins ideea lui „Crowley ca hippie victorian”, într-un efort de a reintroduce opera lui Crowley unei noi generații de căutători, el a încercat să demonstreze relevanța sa pentru revoluția psihedelică prin stabilirea explicită a unor paralele între „Psihologia haşişului” și ideile articulate de Maslow, Huxley, Robert de Ropp, David Solomon, Alan Watts și, în special, Leary. Într-adevăr, el a lăudat „din toată inima” *The Psychedelic Experience* de Leary, Ralph Metzner și Richard Alpert, declarând că este „singurul text unic care se apropie, chiar dacă distanțat, de eseurile despre haşiş ale lui Crowley”. El continuă: „Dacă Crowley ar fi trăit astăzi și ar fi fost familiarizat cu această lucrare, sunt pe deplin convins că ar fi scris imediat o recenzie ”entuziastă” a acesteia într-una din publicațiile sale *Equinox*”. El a susținut nu numai că Crowley ar fi salutat LSD ca fiind „drogul ales, instrumentul chimic ideal după care tânjea ca ajutor experimental pentru sistemul magico-mistic pe care îl dezvoltase”, dar și că Huxley, Watts și Leary, în propriile lor discuții despre drog, urmau în esență o traiectorie inițiată de Crowley în primii ani ai secolului al XX-lea. Într-adevăr, posibil influențat de Regardie, ocultistul britanic Kenneth Grant a afirmat chiar că Leary „s-a identificat atât de complet cu curentul inițiat de Crowley ..... încât el consideră că unul dintre scopurile sale este finalizarea lucrării de pregătire a lumii pentru conștiința cosmică, pe care Crowley o începuse”. Regardie, însă, a mers mai departe, insistând că argumentul lui Huxley potrivit căruia psihedelicele pot fi folosite „pentru a potența educația non-verbală a adolescenților și pentru a le reaminti adulților că lumea reală este foarte diferită de universul deformat pe care și l-au creat prin intermediul prejudecăților lor condiționate de cultură” reflectă principalele principii ale filosofiei lui Crowley; convingerea lui Watts că nu există „nicio diferență esențială între experiențele induse, în condiții favorabile, de . . substanțe chimice și stările de „conștiință cosmică” înregistrate de R. M. Bucke, William James, Evelyn Underhill, Raynor Johnson și alți cercetători ai misticismului” este în concordanță cu concluziile propriilor cercetări ale lui Crowley; iar afirmația lui Leary că ”cel mai eficient mod de a trece prin structura de joc a vieții occidentale este utilizarea. ... drogurile care extind conștiința” se apropie într-o oarecare măsură de concluziile lui Crowley. Deşi există linii semnificative de continuitate între încercările lor de a disloca simțul realității, în ceea ce îl privește pe Regardie, Crowley „a avut un avantaj față de majoritatea cercetătorilor noștri din prezent”, deoarece a încorporat transcendența indusă de droguri

într-un sistem ocult. Acesta, credea el, a fost geniul lui Crowley, din care noua generație de exploratori psihedelici trebuia să învețe.

Regardie însuși era suficient de deschis la minte pentru a învăța de la hipioți. După cum notează Suster, „se bucura de efectele canabisului". În ciuda rezistenței sale anterioare față de consumul recreațional de droguri, „la vârsta de 76 de ani servea cafea, coniac și fursecuri puternice cu hașiș pentru acei clienți ai casei sale care le doreau, inclusiv pentru el însuși". De asemenea, i-a dezvăluit lui Suster că „îi plăcea să ia LSD o dată pe an în singurătate și să privească cu bucurie peisajul înconjurător".

În ceea ce privește convingerea unora că Crowley a fost părintele revoluției psihedelice, se afirmă uneori că în octombrie 1930, în timpul ședерii sale la Berlin, el „i-a dat **mescal**, printre alții, tânărului Aldous Huxley". Acest lucru ar fi semnificativ, deoarece ar stabili o legătură istorică foarte clară între Crowley și contracultura psihedelică. Din păcate, există o lipsă totală de dovezi. Există puține îndoieli că cei doi s-au întâlnit pentru scurt timp în seara de 4 octombrie la München Hofbrau, dar nu există nicio dovadă că au luat *mescalină* împreună sau că a fost măcar un subiect de conversație. Într-adevăr, nu numai că Huxley nu menționează niciodată întâlnirea cu Crowley, dar nu există nici cea mai mică sugestie că ar fi luat vreodată drogul înainte de 1953, când i-a declarat lui Humphry-Osmond: „Sunt nerăbdător să fac experimentul și m-aș simți deosebit de fericit să fac acest lucru sub supravegherea unui cercetător experimentat ca dumneavoastră". „Astfel", își amintește el, „s-a întâmplat că, într-o dimineață luminoasă de mai, am înghițit patru zecimi de gram de **mescalină** dizolvată în jumătate de pahar cu apă și m-am așezat să aștept rezultatele". Nu există nicio îndoială că nu luase niciodată înainte. După cum a declarat ruda sa Siggy Wessberg: „În mai 1953, în urma corespondenței cu psihiatrul canadian Humphry Osmond, aflat atunci în vizită la Los Angeles, Aldous Huxley a luat **mescalină** pentru prima dată".

Aceasta a fost într-adevăr, își amintește Francis Huxley, „prima sa aventură cu **mescalina**". Sybille Bedford, prietena lui Huxley, în biografia sa detaliată și cu autoritate, îi enumeră pe cei care au experimentat **mescalina** după Lewin și înainte de Huxley, dar nu face nicio mențiune despre Crowley. Cu toții întâlnim oameni în cursul vieții noastre, dintre care unii au un impact profund asupra modului în care vedem lumea, alții nu au niciun impact, iar cei mai mulți au o influență indiscernabilă, undeva la mijloc. Oriunde s-ar fi aflat Crowlev în lumea lui Huxley, se pare că el nu a făcut deloc o impresie prea mare.

O notă privind drogurile și gândirea telemică post-Crowley

Faptul că Crowley a impresionat mulți alți oameni, dincolo de lumea ocultă a sfârșitului de secol, este indiscutabil. Faptul că unii dintre acești oameni l-au urmat pe calea ezoterismului psihedelic nu este nici el pus la îndoială. Un bun exemplu este cercetătorul în domeniul rachetelor, expertul în explozibili și ocultistul John Whiteside Parsons, ale cărui lucrări au contribuit la înființarea *Jet Propulsion Laboratory.* Încă din copilărie, el a fost „atras de tâlcurile misterelor magice, ascunse, care se ascundeau în spatele lumii «reale»". Când a dat peste o copie a enigmaticului *Konx Om Pax* al lui Crowley în casa unui prieten, a fost imediat intrigat. Aproape din acel moment, gândul său s-a îndreptat către studiul atent al Thelema. În 1941, împreună cu prima sa soție, Helen Northrup, a devenit membru al Lojei Agape a *Ordo Templi Orientis* a lui Crowley din Pasadena, California. Loja era condusă de ocultistul englez Wilfred Talbot Smith, care îl cunoscuse pe Crowley în 1915 și devenise membru al A.:A.: - ordinul fondat de Crowley în 1907 pentru a succeda *Golden Dawn*. Deși Parsons pare să fi început să experimenteze cu tehnologiile transcendenței în 1943, este clar că Smith lucrase deja cu **peyote** în primul an de funcționare a *Agape Lodge*. După cum notează Martin Starr, „Din când în când, ceva neașteptat se strecoară în jurnalul său, cum ar fi un experiment... în care Smith a luat 100 de picături de Anhalonium". Deși se pare că nu a fost impresionat de rezultate, utilizarea **peyote**-ului de către acesta este semnificativă, deoarece indică măsura în care drogurile erau cel puțin considerate utile în cadrul mediului telemic mai larg. Parsons, un discipol devotat al lui Crowley, a început să le folosească ca parte a practicii sale ezoterice. Deși se știu puține despre modul în care le folosea, nu există nicio îndoială că acestea

au devenit importante pentru el. Nu numai că prietenul său Robert Cornow îl considera „un expert în droguri”, dar semnificaţia lor este uneori dezvăluită în opera sa. De exemplu, într-un poem scris în 1943 pentru primul număr al revistei sale de scurtă durată *Oriflamme*, pe care a editat-o împreună cu Smith, el scrie următoarele:

Înălţimea mea Don Quixote, trăiesc din Peyote
marihuana, morfină şi cocaină.
N-am cunoscut niciodată tristeţea, ci doar o nebunie
care arde la inimă şi la creier.
Văd fiecare persoană extatică, inumană,
angelică, demonică, divină,
fiecare căruţă un dragon, fiecare halbă de bere un flacon
care se umple cu vin ambrosial...
Vântul şi cerul sunt ale noastre, cerul şi toate stelele lui,
treziţi-vă şi faceţi ce vreţi.

În poemul său „*Narcissus*” el scrie.

Droghează-mă cu droguri.
Acţiune lentă, senzuală, dulce,
Amestecă gin şi mosc, haşiş şi ambră.
Lasă-mă să beau şi să respir
Şi să ascult muzică lentă, vicleană
Până când mă trezesc
La stări subtile, languroase.

Cea de-a doua soţie a sa, artista Marjorie Cameron, a folosit, de asemenea, psihoactive în mod semnificativ, atât cu el, cât şi după moartea sa în 1951. Înrădăcinate în ocultismul thelemic pe care l-a practicat împreună cu Parsons, lucrările sale au fost descrise ca provenind dintr-o „viziune halucinată, la limita suprarealismului şi a psihedeliei”. Până la sfârşitul anilor 1950, ea folosea o serie de droguri în ritualurile sale. În iunie 1953, a participat la o prelegere susţinută de Gerald Heard, prietenul lui Huxley, despre utilizarea halucinogenelor pentru extinderea conştiinţei şi, împreună cu grupul său ocult slab organizat, *The Children*, a dezvoltat aceste idei în contexte rituale. Deşi lucrările sale de artă nu au fost foarte cunoscute în timpul vieţii, o piesă, „*Peyote Vision*”, a ajuns pe prima pagină a ziarelor în 1957. Inspirat de o imagine pe care a primit-o în timp ce se afla sub influenţa **peyote**-ului, desenul în creion şi cerneală este o ilustraţie impresionantă a unei femei cu limbă de şarpe şi a unei figuri masculine enigmatice în plină extaz sexual. Artistul rock californian Wallace Berman a reprodus desenul în ediţia din 1955 a catalogului său *Sernina*. În 1957, la o expoziţie din nou inaugurata Ferus Gallery din Los Angeles, care, în urma unui denunţ anonim, a fost vizitată de poliţie, a fost descoperit un exemplar din „*Peyote Vision*”. Expoziţia a fost imediat închisă, Berman a fost arestat, iar Cameron a fost acuzat de obscenitate. Psihedelia profană a Marii Bestii - sex, droguri şi magie - care a apărut din cultura decadentă a sfârşitului de secol nu şi-a pierdut deloc puterea de a ameninţa construcţiile hegemonice ale sacrului şi de a inspira creativitatea contraculturală.

În timp ce vom vedea că mulţi din cultura înaltă a anilor 1960 erau conştienţi, dar nu familiarizaţi cu gândirea lui Crowley, alte persoane semnificative, inclusiv John Cooke şi Michael Bowen, au combinat un interes pentru Crowley cu substanţe psihoactive. O figură idiosincratică în special iese în evidenţă: Harry Smith. Consumul său de droguri nu numai că era „atât amplu, cât şi oportunist”, dar era şi un ocultist entuziast şi creativ care avea o relaţie de lungă durată cu ordinul ocult telemic *Ordo Templi Orientis*. În 1986, aproape de sfârşitul vieţii sale, Smith a fost consacrat de William Breeze, actualul şef al ordinului, ca episcop gnostic în cadrul organizaţiei ecleziastice a ordinului, *Ecclesia Gnostica Catholica*. Antropolog amator pasionat, cineast şi colecţionar de

muzică, el a combinat interesele sale oculte cu teme-cheie ale contraculturii. Această confluență este evidentă, de exemplu, în filmul său ezoteric avangardist *Heaven and Earth Magic* (1957), în compilația sa de înregistrări de teren din Anadarko, Oklahoma, ale membrilor Bisericii Nativilor Americani, *The Kiowa Peyote Meeting* (1973), și chiar în cele trei volume ale sale *Anthology of American Folk Music* (1951), care a devenit principalul document al renașterii folkului american. Nu numai că această antologie a introdus o serie de muzicieni, printre care Pete Seeger, Bob Dylan, Joan Baez, John Fancy și Jerry Garcia, în muzica anilor 1910 și 1930, dar notele de pe copertă i-au introdus și în filozoful și medicul paracelsian englez din secolul al XVII-lea Robert Fludd, fondatorul antroposofiei, Rudolf Steiner, antropologul R. R. Marett și, desigur, Crowley. În încheierea notelor sale, el a susținut că următoarele citate au fost utile în alcătuirea Antologiei: „În muzica elementară, relația dintre Pământ și sfera de apă este de 4 la 3, deoarece există în Pământ patru sferturi de frigiditate la trei de apă" (Fludd); «Omul civilizat își gândește dificultățile, cel puțin crede că le rezolvă, omul primitiv își dansează dificultățile» (Marett); «Fă cum dorești, aceasta este întreaga lege» (Crowley); «Respirația devine gând, iar respirația devine manifestarea voinței gândului» (Steiner). În plus, după cum notează Rani Singh, „coperta fiecărui volum era de o culoare diferită, fiecare fiind asociată cu un element: verde pentru apă (Balade); roșu pentru foc (Muzică socială) și albastru pentru aer (Cântece)!. Chiar și cel mai imaginativ (și drogat) dintre hipioții ezoterici ar fi avut dificultăți în a aplica această colecție de gogomănii eclectice și simbolism ocult la procesul de compilare a unei antologii de muzică folk. Dar pentru Smith totul avea sens. După cum a susținut Breeze, „este greu de indicat pe cineva din secolul al XX-lea care să exemplifice mai bine decât Harry «universalitatea» programului de predare A.:A. al lui Aleister Crowley". Prin îmbinarea sunetului, a imaginilor și a stărilor modificate, munca sa creativă a căutat să exploreze și să inducă experiența mistică.

În cele din urmă, acest curent psihedelic specific Crowleyan poate fi urmărit în muzica industrială și artele oculte ale anilor 1980, la trupe precum Psychic TV, Current 95 și Coil (toate din care Breeze a fost membru). De remarcat a fost proiectul ezoteric obscur *Thee Temple ov Psychick Youth* (TOPY), un proiect ocult secundar al *Psychic TV*, în centrul căruia se afla învățătura telemică și, în special, metoda sigiliilor dezvoltată de ocultistul Austin Osman Spare, pentru care era important să „îmbrățișezi realitatea prin imaginație". Figura principală (sau cel puțin cea mai vizibilă) atât în Psychic TV, cât și în TOPY a fost artistul și muzicianul Genesis P-Orridge, care a cunoscut-o pe Cameron și, în multe privințe, poate fi considerată moștenitoarea ei. Metoda eclectică a TOPY presupunea împletirea mai multor teme care decurgeau din ocultismul sfârșitului de secol. cultura Beat și revoluția psihedelică. După cum comentează Jason Louv în *Thee Psychick Bible*, „TOPY erau moștenitorii unui secol de «știință» ocultă și contraculturală... [metoda **cut-up** (decupaj) a lui William S. Burroughs și Brion Gysin ... metoda sigiliilor lui Austin Spare; magia sexuală în vena lui Aleister Crowley și Paschal Beverly Randolph; explorările psihedelice și din alte lumi ale lui John Dee, Timothy Leary și John C. Lilly".

Observații finale

Am văzut că multe dintre temele care au apărut în timpul **fin de siècle** își au originea înainte de acesta, la fel cum vor continua și după. Gânditorii discutați în capitolele anterioare, precum De Quincey, Ludlow, Baudelaire și Gautier, și spiritiștii discutați în acest capitol, în special Randolph și Cahagne, au nutrit idei care s-au regăsit ulterior în ocultismul **fin de siècle**. Dacă ezoterismul psihedelic s-ar fi dezvoltat sau nu în felul în care a făcut-o fără mediul fierbinte al **fin de siècle** este o chestiune de speculație, dar ceea ce știm este că aceasta a fost o perioadă în care transgresiunea era la modă, imaginația populară era bântuită de poveștile gotice ale paranormalului, publicul era fascinat de relatările morbide ale ritualurilor profane, psihoactivele puternice erau atât legale, cât și vulgare, dependența era la fel de *cool* ca heroina *chic* în anii 1990, iar stările alterate erau pline de semnificații oculte. Sfârșitul de secol - uneori descris în termeni de „*le mal du siècle*" - a oferit contextul cultural ideal în care să se promoveze relația dintre droguri și ocultism.

Acestea fiind spuse, totuși, mulți oameni de la sfârșitul secolului al XIX-lea și-au exprimat ambivalența față de droguri. Pe de o parte, drogurile erau, fără îndoială, agenți psihoactivi puternici. Pe de altă parte, în afară de problemele morale legate de consumul de droguri, care, în mod clar, îi preocupau pe mulți spiritiști, exista, de asemenea, sentimentul că, dacă o viziune a fost provocată „artificial", aceasta nu avea aceeași autoritate ca experiențele provocate de abilități magice și forțe spirituale. După cum își amintește Symonds despre Crowley, deși „lua *anhalonium* de câțiva ani ... nu voia să dezvăluie acest lucru în cazul în care cineva ar fi crezut că ... viziunile și conversațiile sale cu zeii erau doar vise cu mescalină". Vom vedea că această rezistență la ceea ce erau percepute ca scurtături oculte și o încredere în stările pseudo-spirituale a continuat și în secolul al XX-lea.

Modelat de forțele culturale ale perioadei, Crowley, care ar fi putut fi aproape un personaj creat în mintea lui Huysmans, a apărut ca arhetipul ocultistului sfârșitului de secol. Concentrarea sa asupra sexului, drogurilor și experienței mistice a făcut ca părerea lui Regardie despre el ca tată al psihedeliei moderne să devină din ce în ce mai populară în cadrul culturii oculte occidentale. Într-adevăr, adesea se presupune pur și simplu că, așa cum a insistat Francis King, „majoritatea... ocultiștilor care au adoptat o atitudine favorabilă față de utilizarea drogurilor care modifică conștiința au fost influențați de Aleister Crowley". În mod similar, Don Webb, fost mare preot al Templului lui Set, este clar că Crowley a introdus drogurile în Occident ca metodă de autotransformare. De asemenea, Kaczynski îl portretizează pe Crowley drept un deschizător de drumuri psihedelice, iar Breeze îl declară „un pionier în utilizarea substanțelor entheogene". Breeze susține chiar că nuvela sa „*The Drug*" (1909) „este una dintre primele - dacă nu chiar prima - relatări ale unei experiențe psihedelice" și că el a fost responsabil pentru încurajarea utilizării drogurilor „în cercurile literare și oculte din Europa și America". Booth sugerează că ar trebui să fie plasat „cel puțin la egalitate cu Aldous Huxley ca scriitor și cronicar al rolului pe care drogurile îl joacă în experiența vizionară" și că, dacă nu și-ar fi „dezvoltat o reputație atât de notorie, ar fi fost probabil la fel de serios luat în considerare în timp util cum a fost Huxley după publicarea *The Doors of Perception* și *Heaven and Hell*".

Astfel de evaluări nu sunt complet greșite, Crowley a fost un ocultist important care a folosit droguri, dar tind să supraestimeze importanța sa. În primul rând, după cum am văzut în capitolele anterioare, nu numai că utilizarea creativă a drogurilor nu era o practică nouă în cercurile literare și oculte, dar atât „*Poemul de hașiș*" al lui Baudelaire (1850), cât și *The Hasheesh Eater* al lui Ludlow (1857), care au avut o influență formativă asupra gândirii lui Crowley, au fost anterioare nașterii sale în 1875.

În al doilea rând, deși este important să recunoaștem semnificația sau legătura pe care Crowley a dezvoltat-o între psihoactive și magie, am văzut că a existat deja o anumită reflecție asupra acestei relații. Cahagnet, Randolph, Blavatsky, Bennett, Yeats și Gonne acordaseră cu toții, în diferite grade, o anumită atenție chestiunii. Mai important, am văzut că există dovezi care sugerează că, la mijlocul anilor '88, *Frăția Hermetică* din Luxor experimentase deja cu droguri în timpul ceremoniilor de inițiere.

În al treilea rând, se poate spune că scrierile sale despre droguri erau prea ample, retorice și nesistematice pentru a avea impactul cultural al discuțiilor mult mai concise și erudite ale lui Huxley.

În cele din urmă, trebuie făcută o distincție între influența lui Crowley ca icoană profană și influența sa ca gânditor ocult. În timp ce ideea lui Crowley și-a făcut loc în cultura ocultă înfloritoare a anilor 1960, există o întrebare cu privire la măsura în care ideile sale au avut o influență formativă asupra *psihedeliei*. Ideea lui Crowley - ca simbol al transgresiunii - a avut un impact cultural. Nu numai că imaginea sa a fost folosită de Peter Blake în grafica clasicului psihedelic al Beatles, *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1967), dar în *The Politics of Ecstasy* Leary codifică ideea lui Crowley cu o semnificație psihedelică identificându-l ca fiind unul dintre „tripperii inveterați, capetele și vizionarii drogați ai Marii Britanii", notând că „a experimentat fiecare drog disponibil ca mijloc de transcendență", că a folosit **peyote** „pentru a excita audiența la prelegerile sale" și că „a articulat punctul de vedere conform căruia interzicerea drogurilor nu numai că era inutilă, dar de fapt intensifica problema abuzului de droguri". Art Kleps, care îl cunoștea bine

pe Leary, a afirmat că Crowley era „eroul" lui Leary". Leary chiar a făcut referire la titlul cărții despre droguri scrise în grabă de Crowley în titlul propriei sale cărți scrise în grabă, *Confessions of a Hope Fiend* - o relatare a evadării sale din închisoarea de minimă securitate din San Luis Obispo în 1970. De asemenea, îl menționează pe Crowley de mai multe ori în *Confessions*. Chiar și Andy Warhol a comentat că rolul contraculturii în „evoluția societății a fost similar cu cel al lui Alistair [sic] Crowley, filosoful ocult care a scandalizat generația precedentă cu extravaganța și ideile sale libertare ("*Do what thou wilt is the whole of the law*" / Fă ce vrei este întreaga lege„)". Cu toate acestea, ideea lui Crowley ca icoană profană a fost cea care a atras contraculturile. Există relativ puține dovezi în timpul revoluției psihedelice din anii 1960 - dincolo de mediul ocult și de cei care aveau un interes deosebit pentru filosofia lui Crowley, cum ar fi Jimmy Page de la Led Zeppelin, regizorul Kenneth Anger și scriitorul Robert Anton Wilson - că se cunoșteau multe detalii despre gândirea acestuia, cu atât mai puțin despre ideile sale privind semnificația ezoterică a intoxicării. El a fost un simbol al transgresiunii contraculturale. După cum a comentat Theodore Roszak în 1970 cu privire la un articol important despre Crowley în ziarul underground *International Times*, „Tratamentul exuberant nu merge mai departe de suprafața senzațională ... Este vorba de principiul simplu al inversiunii care domină prea des presa underground: ziarele directe ar fi spus „scandalos"; noi spunem „minunat". Dar înțelegerea nu merge mai departe". Este posibil ca Leary să fi fost o excepție, dar chiar și așa, există de fapt doar câteva referințe la Crowley în opera sa și puține dovezi ale unei influențe semnificative. O parte a problemei pentru ocultismul contracultural a fost că, după cum spune Suster, în anii 1960, „cărțile lui Crowley ... erau scumpe și la fel de greu de găsit ca lucrările unui disident rus". Cu toate acestea, până la sfârșitul deceniului, când contracultura psihedelică începea să se estompeze, o renaștere a interesului pentru ocultism a început să câștige teren, în centrul căreia se afla republicarea lucrărilor sale în ediții accesibile. În ciuda eforturilor lui Regardie, nu s-a acordat prea multă atenție teoriilor lui Crowley privind transcendența indusă de droguri. Chiar și astăzi, acesta este încă un domeniu neglijat în studiul gândirii lui Crowley.

Importanța lui Crowley în istoria misticismului psihedelic se referă în principal la modul în care a fost capabil să distileze o serie de idei care circulau în cadrul **fin de siècle**. El a posedat, așa cum puțini alții au făcut-o, o aroganță intelectuală, o autoritate carismatică și o înclinație spre transgresiune care i-au permis să se scufunde în ocultismul **fin de siècle** și să iasă la suprafață cu o filosofie ezoterică eclectică care a inspirat credință. Temele centrale ale perioadei, cum ar fi declinul și renașterea, și noțiunea romantică de *New Age* au fost reimaginate în termenii trecerii eonului lui Osiris (caracterizat de cultura patriarhală a moralității creștine) și de venirea apocaliptică a eonului lui Horus (caracterizat de auto-realizare și autoactualizare). Dacă Nordau vedea în Baudelaire „în același timp un mistic și un erotoman" inspirat de viziunile „hașișului și opiului", Crowley, chiar mai mult decât Randolph, era întruchiparea acestei traiectorii întunecate. Viciul a fost transformat în virtute. „Viața simțurilor", pentru a cita pasajul din Dorian Gray citat la începutul capitolului, «era descrisă în termeni de filosofie mistică». Crowley făcea dificil să știi „dacă citeai extazul spiritual al vreunui sfânt medieval sau confesiunile morbide ale unui păcătos modern".

Articularea sa a unei abordări care folosea „metoda științei" pentru a urmări „scopul religiei" a fost, desigur, o dezvoltare a unor idei deja în circulație. Nu numai că am văzut abordări similare în activitatea membrilor Societății pentru Cercetare Psihică, dar Crowley s-a inspirat în mod explicit din ideile Jamesiane privind interogarea psihologică a stărilor mistice. În special, după cum am văzut, drogurile au apărut ca tehnologii care au permis utilizatorilor să inducă stări de transcendență într-un mod care putea fi controlat și, prin urmare, examinat. Ca atare, ele au apărut ca un element important în inversarea discursului modern care diferența știința de religie. Psihoactivele erau tehnologii care puteau fi utilizate pentru a accesa alte forme de conștiință și, poate, alte niveluri ale realității.

Acest lucru ne aduce la una dintre temele centrale discutate în acest capitol: drogurile sunt capabile „să relaxeze legăturile care leagă trupul de suflet". Deși am văzut că această experiență a fost esențială pentru istoria psihedelică modernă, fiind dezvoltată în cadrul romantismului, ea a căpătat o semnificație deosebită în cadrul ocultismului de la sfârșitul secolului al XIX-lea. După cum a remarcat Gonne, dacă psihoactivele ar putea fi utilizate ca tehnologii pentru eliberarea sinelui

de legăturile sale corporale și, prin urmare, de tirania legilor fizice care guvernează existența materială, atunci „cât de interesant și cât de util!”. În capitolele următoare vom vedea că acest potențial al psihoactivelor a continuat să solicite atenție și să asigure o relație strânsă între droguri și misticism.

6. Antipozii minții

Am citit Doors of Perception și Heaven and Hell ale lui Huxley când au apărut în 1950, și am fost deosebit de încântat de faptul că vorbea despre „geografia" imaginației și tărâmul ei ultim - „antipozii minții".

- OLIVER SACKS

Chiar sub fotografia lui Aleister Crowley din colajul lui Peter Blake pentru coperta albumului *Sgt. Peppers Lonely Hearts Club Band* (1967) al Beatles se află cea a lui Aldous Huxley. Acest lucru nu este deloc surprinzător. „Erudiția enormă și explicațiile lucide ale lui Huxley", își amintea Ralph Metzner în 1968, «pun pe un plan cu totul nou întreaga afacere de a lua un drog pentru a-ți schimba conștiința». Deși Huxley nu a fost, așa cum au afirmat unii, «primul susținător puternic în lumea occidentală modernă al validității misticismului chimic», el a fost o figură catalitică într-un moment important al lumii occidentale postbelice. Cu siguranță, pentru mulți membri ai contraculturii, el a fost „eroul" care a introdus noțiunea că „drogurile psihedelice pot oferi iluminare" și că ele reprezintă „cheia către antipozii minții". După cum a declarat David Solomon în 1964, Huxley este „gurul extraordinar, ale cărui cuvinte m-au chemat primul prin ușile percepției".

Așa cum vom vedea în continuare, entuziasmat de experiențele sale sub influența substanțelor psihoactive, Huxley se considera un explorator. La fel ca Will Farnaby, englezul fictiv din romanul său *Island* care naufragiază pe țărmurile ținutului utopic Pala, Huxley se regăsește într-o lume nouă și ciudată a „medicinei *moksha*". Și, la fel ca mulți exploratori ai spațiului interior înaintea sa, a folosit metafore geografice și de călătorie pentru a articula semnificația experiențelor sale: „Un om este format din ceea ce aș putea numi o Lume Veche a conștiinței personale și, dincolo de o mare despărțitoare, o serie de Lumi Noi - Virginiile și Carolinele nu prea îndepărtate ale subconștientului personal și ale sufletului vegetativ; Vestul Îndepărtat al inconștientului colectiv, cu flora sa de simboluri, triburile sale de arhetipuri aborigene; și, dincolo de un alt ocean, mai vast, la antipodul conștiinței cotidiene, lumea Experienței Vizionare". Ideile lui Huxley, precum și descrierile sale ale experienței psihedelice, au avut o influență enormă. Un bun exemplu, luat dintre multele care ar putea fi citate, este discuția despre arta psihedelică realizată de Robert Masters și Jean Houston în 1968: „Artiștii psihedelici de astăzi folosesc descoperirile chimiei moderne pentru a-și oferi experiențe extraordinare. În timp ce artiștii din trecut călătoreau până la capătul lumii, acești noi artiști călătoresc spre interior, spre ceea ce Aldous Huxley numea antipozii minții - lumea experiențelor vizionare".

Deși acest capitol este organizat în jurul operei lui Huxley, el prezintă, de asemenea, o serie de alți călători psihedelici temerari la antipozii minții, care i-au pregătit calea, l-au însoțit și au contestat relatările călătoriilor sale. Ceea ce urmează oferă o analiză necesară a ideilor de bază care au alimentat „revoluția psihedelică".

Cercetarea psihedelică: Câteva note de fundal

De la utilizarea sa în timpul fin **de siecle**, *mescalina* a devenit din ce în ce mai proeminentă ca tehnologie de transcendență. După cum am văzut, în primii ani ai secolului al XX-lea, bumbii de **peyote** erau deja folosite pentru a induce stări mistice. W. B. Yeats, Maude Gonne, Havelock Ellis, Crowley și probabil Allan Bennett au experimentat cu toții drogul. În comunitatea științifică, munca lui Louis Lewin, care a publicat primul raport privind proprietățile sale în 1888, a condus la un mare interes pentru potențialul său psihofarmacologic și, în cele din urmă, la izolarea „clorhidratului de mezcalin" de către Arthur Heffter în 1897 și la sinteza sa de către Ernst Spath în 1919. Deși proprietățile medicinale ale *mescalinei* nu au fost imediat evidente, puterea sa ca psihedelic serotoninergic a sugerat că aceasta avea potențial terapeutic. O serie de studii științifice importante au fost publicate ulterior. De exemplu, în 1914, Lewin a discutat efectele *mescalinei* în *Phantastica*,

studiul său inovator asupra plantelor psihoactive; în 1917, Kurt Beringer a pus la dispoziție rezultatele propriilor sale cercetări asupra efectelor *mescalinei* în *Der Meskalinrausch*, pentru care a administrat drogul la numeroși medici și studenți la medicină; iar în 1916, Heinrich Kltiver a publicat un articol în American Journal of Psychology, „*Mescal Visions and Eidetic Vision*”, urmat în 1918 de prima carte de limbă engleză despre acest drog, *Mescal: The "Divine" Plant and Its Psychological Effects* (Mescal: Planta „divină” și efectele sale psihologice).

Deși Klüver nu era preocupat în mod special de religie, titlurile studiilor sale dezvăluie o prejudecată metodologică evidentă în multe dintre cercetările timpurii: stările modificate induse tindeau să fie discutate folosind vocabularul experienței religioase. Acest lucru a avut ca efect adăugarea de greutate științifică tezei că există o relație între stările modificate induse de droguri și stările emoționale accentuate descrise în literatura mistică. Acest lucru era de înțeles, deoarece nu numai că relația fusese stabilită în cadrul romantismului, dar fusese sugerată și în literatura psihiatrică timpurie. Rezultatul general al acesteia din urmă a fost stabilirea unui spectru de stări alterate, care includea stările induse de droguri, stările psihotice și stările mistice. Acest lucru a condus la o tendință de patologizare a stării mistice, subminând astfel orice pretenție de specialitate a acesteia. După cum am văzut, munca lui Jean Etienne Dominique Esquirol cu pacienții care suferă de psihoză a condus la definirea halucinației ca „senzații externe pe care pacientul crede că le experimentează, chiar dacă niciun agent extern nu a acționat material asupra simțurilor sale”. Această definiție a fost apoi adoptată de studentul său Jacques-Joseph Moreau de Tours în lucrarea sa privind stările modificate induse de *hașiș*. Concluziile sale au fost, la rândul lor, utilizate ulterior de Louis-Francisque Lelut și Alexandre Brierre de Boismont pentru a explica „științific” experiențele supranaturale, inclusiv *récits fantastiques* ale lui Thomas De Quincey și ale altora. Ideea este că, în momentul în care Lewin efectua cercetări asupra **peyote**-ului, exista deja o teorie consacrată a continuităților dintre stările modificate induse de droguri, experiența religioasă și psihoză. În consecință, la fel cum substanțele psihoactive au fost utilizate în primele cercetări psihiatrice, deoarece se credea că sunt psihotomimetice și, astfel, oferă acces la stările psihotice, la fel și alte persoane care lucrau în domeniu, precum William James, au fost convinse că acestea ar putea fi, de asemenea, misticomimetice - capabile să ofere un simulacru de experiență religioasă.

După cum a sugerat James, a existat, totuși, întotdeauna o întrebare dacă astfel de experiențe pot fi înțelese ca *mimesis*. Ele pot fi stări mistice reale. Cu alte cuvinte, faptul că experiențele de transcendență pot fi induse de droguri nu explică neapărat experiența religioasă, dar poate sugera că drogurile sunt tehnologii capabile să inducă stări pentru care este adecvată etichetarea mistică. Experiențele de natură religioasă pot fi produse de reacțiile chimice din creier, dar nu sunt reductibile la acestea. Reacțiile chimice din creier creează pur și simplu un spațiu afectiv în care au loc astfel de experiențe. Lewin, de exemplu, face mare caz de viziunile înregistrate în cartea biblică Ezekiel. Afirmația profetului că „cerurile s-au deschis și am văzut vedenii ale lui Dumnezeu” (Ezekiel 1:1) ar trebui să ne determine să „cercetăm cauza unor astfel de viziuni și percepții interne, care și sub alte forme au fost înregistrate timp de mii de ani de persoane care erau sănătoase din punct de vedere vital, sănătoase mintal și în același timp pe deplin conștiente de ele însele”.

Deși Lewin recunoaște că astfel de „viziuni și halucinații” au „o cauză materială”, el susține că „nu este nevoie ca credincioșii, printre care mă număr și eu, să se îndoiască de inspirația divină”. Argumentul său este că este un *non sequitur* să susții asta, deoarece astfel de stări de transcendență au „o cauză materială”, ele nu pot fi, prin urmare, sfere ale activității divine. Acest lucru este în concordanță cu ideea generală a tezei lui John Bowker discutată în capitolul 1. Faptul că acest lucru a devenit o problemă pe măsură ce cercetările privind substanțele psihoactive au progresat este evident într-un articol din 1957 privind chimia creierului publicat în *Science* de către neurologul Irvine Page:

> *Mi s-a părut întotdeauna că abordarea chimică a creierului este evitată, poate printre alte motive, de teama inconștientă că pune la îndoială natura religioasă a omului. Propria mea experiență a arătat că acest lucru este adevărat din numărul de scrisori nesolicitate pe care le-am primit de la preoți și miniștri sau de la toate nivelurile de*

sofisticare intelectuală, precum și de la public, atunci când cartea mea despre Chimia creierului a apărut pentru prima dată, cu mulți ani în urmă.

Totuși, la fel ca Lewin și Bowker, el rezistă concluziilor „materialismului dialectic”:

Personal, nu văd nimic care să mă convingă că funcțiile creierului nu sunt funcțiile protoplasmei și că aceste funcții cuprind atât materialul, cât și transcendentul; că există necesitatea de a include în filosofia biologiei atât acele atribute materiale care reprezintă știința noastră, cât și acele atribute imateriale care sunt valorile noastre. Amalgamarea celor două va închide abisul care a separat atât de distructiv știința de umanitate încât a făcut-o să pară dușmanul omului și dușmanul lui Dumnezeu. În inimile noastre știm că nu este nici una, nici alta.

În timp ce alții nu erau dispuși să accepte ideea că „*phantastica*” ar putea funcționa ca „agenți taumaturgici miraculoși”, mulți au fost de acord că aparenta suprapunere dintre stările modificate induse de droguri și stările mistice era una interesantă, care merita cercetări suplimentare. Impulsul pentru aceste cercetări suplimentare a venit în 1943, odată cu descoperirea LSD-25.

Deși ar fi inexact să afirmăm, așa cum fac mulți, că „era modernă a cercetării halucinogenelor a început în laboratorul doctorului Albert Hofmann”, nu se poate nega faptul că descoperirea LSD de către acesta a reprezentat un moment fundamental în istoria psihedelicilor. Deși se poate spune că povestea LSD a început în 1936 la Institutul Rockefeller de Cercetări Medicale, când Walter Jacobs și Lyman Craig au izolat structura *acidului lisergic*, nu există nicio îndoială că Hofmann a fost protagonistul-cheie. În 1943, în timp ce efectua cercetări medicale pentru a dezvolta un nou agent analeptic la compania farmaceutică Sandoz din Basel, Elveția, Hofmann a experimentat alcaloizii prezenți în ciuperca de secară, *Claviceps purpurea* - care era de interes datorită relatărilor istorice despre ergotism sau, așa cum era cunoscut în Evul Mediu, **ignis sacer** (focul sfânt) sau „focul Sf. Anton". Deși Hofmann a sintetizat pentru prima dată **dietilamida** acidului lisergic în 1938, el a decis să nu își continue cercetările asupra compusului deoarece rezultatele inițiale nu s-au dovedit deosebit de interesante. Cu toate acestea, în 1943 s-a întors la lucrările pe care le făcuse cu cinci ani înainte asupra celei de-a douăzeci și cincea dintr-o serie de amide de acid lisergic (LSD-25). „Nu puteam să uit relativ „neinteresantul” LSD-25”. O presimțire ciudată - sentimentul că această substanță ar putea avea proprietăți dincolo de cele stabilite în primele studii farmacologice - m-a determinat, la cinci ani după prima sinteză, să produc din nou LSD-25, astfel încât o mostră să poată fi dată departamentului farmacologic pentru teste suplimentare". Cu toate acestea, la 16 aprilie 1943, în timp ce se afla în etapele finale ale procesului, «în timpul purificării și cristalizării», el a absorbit accidental compusul prin vârful degetelor. Într-un frumos exemplu de subestimare, el a notat că „munca sa a fost întreruptă de senzații neobișnuite”. Incapabil să continue, el s-a îndreptat spre casă: „M-am întins și m-am cufundat într-o stare nu neplăcută, asemănătoare unei intoxicații, caracterizată de o imaginație extrem de stimulată. Într-o stare de vis, cu ochii închiși ... am perceput un flux neîntrerupt de imagini fantastice, forme extraordinare cu un joc intens, caleidoscopic de culori".

Merită menționat aici că Hofmann nu era nefamiliarizat cu stările vizionare. În multe privințe, el a fost un om de știință romantic croit din aceeași stofă ca Humphry Davy. De exemplu, în mai multe momente ale discuției sale despre descoperirea LSD, limbajul său alunecă într-o proză aproape mistică:

Există experiențe despre care majoritatea dintre noi ezită să vorbească, deoarece nu se conformează realității cotidiene și sfidează explicațiile raționale. Acestea nu sunt evenimente exterioare deosebite, ci mai degrabă întâmplări din viața noastră interioară, care sunt în general respinse ca produse ale imaginației și apoi eliminate din memorie. Brusc, viziunea noastră familiară asupra mediului înconjurător se transformă într-un mod

ciudat, încântător sau alarmant: ne apare într-o lumină nouă, capătă o semnificație specială. O astfel de experiență poate fi la fel de ușoară și trecătoare ca o gură de aer sau se poate imprima adânc în mintea noastră.

Referindu-se la aceste experiențe ca la „vrăjitorii", el și-a amintit cum, în copilărie, a avut o serie de „momente euforice". Acestea „mi-au modelat viziunea asupra lumii și m-au convins de existența unei realități miraculoase, puternice, de nepătruns, care era ascunsă vederii cotidiene". Deși nu dorim să exagerăm semnificația continuităților dintre cercetarea halucinogenelor și interpretarea lor ulterioară ca tehnologii ale transcendenței, este totuși demn de remarcat faptul că Hofmann face tocmai această legătură. „Am fost adesea tulburat în acele zile", notează el, "întrebându-mă dacă, ca adult, voi fi vreodată capabil să comunic aceste experiențe: dacă voi avea șansa de a-mi descrie viziunile în poezii sau picturi. Dar, dându-mi seama că nu eram făcut să fiu nici poet, nici artist, am presupus că va trebui să păstrez aceste experiențe pentru mine, oricât de importante ar fi fost ele pentru mine". Cu toate acestea, „în mod neașteptat - deși aproape întâmplător - mult mai târziu, la vârsta mijlocie, s-a creat o legătură între profesia mea și aceste experiențe vizionare din copilărie". El își interpretează chiar parcursul profesional în termeni vagi providențiali, susținând că a fost „condus inexorabil către substanțele psihoactive care provoacă halucinații", capabile să „evoce stări vizionare similare experiențelor spontane pe care tocmai le-am descris". În plus, ca urmare a autoexperimentării sale cu LSD, el „a devenit conștient de marea semnificație universală a experienței vizionare" și, în consecință, a ajuns la concluzia că atât experiențele sale din copilărie, cât și cele induse de LSD erau explicit mistice.

Efectele vizionare ale LSD erau similare cu cele ale *mescalinei*, „primul «halucinogen» sau *phantasticum* ... care a devenit disponibil ca substanță pură". Cu toate acestea, descoperirea LSD a dat un nou impuls cercetării halucinogenelor, în mare parte pentru că „noutatea sa ... față de *mescalină* a fost activitatea sa ridicată, situată într-un alt ordin de mărime. Doza activă de *mescalină*, 0,2 până la 0,5 g, este comparabilă cu 0,00001 până la 0,0001 g de LSD; cu alte cuvinte, LSD este de aproximativ 5 000 până la 10 000 de ori mai activ decât *mescalina*". În plus, "substanța are, de asemenea, o semnificație calitativă în măsura în care manifestă o specificitate ridicată, adică o activitate care vizează în mod specific psihicul uman. Prin urmare, se poate presupune că LSD afectează cele mai înalte centre de control ale funcțiilor psihice și intelectuale".

Werner Stoll, un coleg al lui Hofmann, a fost primul care a efectuat cercetări LSD pe pacienți la clinica de psihiatrie a Universității din Zürich în 1947. Treptat, în următorii câțiva ani, interesul pentru acest drog a crescut. În speranța că acesta ar putea avea aplicații clinice și, prin urmare, valoare comercială, Sandoz a început să promoveze cercetarea asupra medicamentului în cadrul comunității științifice. Ca urmare, la începutul anilor 1950, cercetătorii care lucrau pentru CIA - care deveniseră interesați de potențialul medicamentelor psihoactive pentru „controlul minții" - au devenit intrigați de potențialul acestuia. „Nu există nicio îndoială", a declarat un raport, «că există deja la îndemână droguri (și se produc altele noi) care pot distruge integritatea și pot face indiscret cel mai de încredere individ». Prin urmare, s-a ajuns la concluzia că LSD ar trebui testat „în condiții de amenințare noi, dincolo de sfera experimentelor civile". După cum discută Martin Lee și Bruce Shlain, CIA a dat peste „o ocazie de aur în devenire. Având la dispoziție un tezaur considerabil, CIA era în măsură să stimuleze carierele oamenilor de știință ale căror abilități și expertiză ar fi fost de maxim folos CIA". În consecință, „aproape peste noapte, a apărut o nouă piață de granturi pentru cercetarea LSD, pe măsură ce banii au început să curgă prin canale sau «decupaje» legate de CIA, cum ar fi Geschickter Fund for Medical Research, Society for the Study of Human Ecology și Josiah Macy. Jr. Foundation".

Unul dintre principalii oameni de știință care au beneficiat de bunăvoința CIA a fost psihiatrul Max Rinkel, care a fost prima persoană care a adus medicamentul de la Sandoz în Statele Unite. Cu aproape trei ani înainte de a primi finanțarea CIA, acesta, împreună cu colegul său Robert Hyde, testase medicamentul pe o sută de voluntari la spitalul de psihopați din Boston. Un alt psihiatru care devenise interesat de cercetarea LSD și care va primi, de asemenea, finanțare din partea CIA a fost Paul Hoch. Acesta a susținut, la fel ca Moreau în cazul hașișului, că LSD ar putea

fi utilizat în scop terapeutic ca psihotomimetic. Cu toate acestea, deşi numeroase cercetări au fost stimulate de finanţarea CIA, în special la începutul anilor '50, experimentele iniţiale din această perioadă au ajuns, în general, la concluzia că efectele LSD erau mai degrabă mai îngrijorătoare decât cele înregistrate iniţial de Hofmann. Primii cercetători, notează Steven Novak:

> *au concluzionat că subiecţii lor au trecut printr-o psihoză temporară, cel mai adesea catalogată drept schizofrenie sau paranoia ... Chiar şi euforia uneori prezentă a fost definită ca maniacă şi hebefrenică. Cercetătorii au anticipat efectele nocive. Chestionarul utilizat pe scară largă, conceput de laboratorul Harold A. Abramson din New York, prezenta toate întrebările sale în termeni negativi ... Până la mijlocul anilor 1950, când primul val de cercetări LSD a ajuns la public în revistele populare, efectele LSD erau descrise ca o experienţă chinuitoare*.

Cea mai timpurie dintre aceste discuţii populare despre LSD a fost un articol, „*My 12 Hours as a Madman*” (Cele 11 ore ca nebun), scris în 1953 pentru revista Maclean's de un tânăr jurnalist, Sid Katz. Acesta şi-a consemnat experienţele în timp ce se afla sub influenţa drogului, ca parte a unui experiment condus de Osmond pentru a înţelege schizofrenia. El a descris, într-un mod foarte sugestiv, ororile şi plăcerile trecătoare ale LSD într-un mod care a servit la susţinerea tezei psihotomimetice. A început după cum urmează:

> *În dimineaţa zilei de joi, 18 iunie 1953, am înghiţit un drog care, timp de douăsprezece ore de neuitat, m-a transformat într-un nebun. Timp de douăsprezece ore am locuit într-o lume de coşmar în care am trăit chinurile iadului şi extazul raiului. Nu voi fi niciodată în stare să descriu ce mi s-a întâmplat în timpul excursiei mele în nebunie. Nu există cuvinte în limba engleză concepute pentru a transmite senzaţiile pe care le-am simţit sau viziunile, iluziile, halucinaţiile, culorile, modelele şi dimensiunile pe care mintea mea dezordonată le-a dezvăluit*.

În timp ce Katz notează momente de plăcere, experienţa generală a fost în mod clar dureroasă. Desigur, având în vedere decorul - el a luat drogul într-un spital de psihiatrie şi i s-a spus să se aştepte la apariţia unei stări schizofrenice - orice şansă de a avea o experienţă mistică pozitivă a fost relativ redusă de la bun început. Cu toate acestea, Katz este important ca primul scriitor postbelic care a prezentat publicului larg experienţa psihedelică înainte de *Doors of Perception* a lui Huxley. După cum a comentat Erica Dyck, „experienţele sale din Weyburn au marcat începutul unei noi faze a studiilor LSD. Timp de peste un an, aceste studii au implicat investigaţii biochimice în combinaţie cu un grup select de persoane, compus aproape exclusiv din cercetători medicali, care au luat ei înşişi drogul".

Prin urmare, când psihiatrul Sidney Cohen a experimentat singur drogul la 11 octombrie 1955, a fost surprins să descopere că efectele erau destul de diferite de cele despre care citise. El se aştepta să experimenteze „douăsprezece ore ca un nebun”. De fapt, el a fost învăluit de un sentiment de pace: „Problemele şi strădaniile, grijile şi frustrările vieţii de zi cu zi au dispărut; în locul lor era o linişte interioară maiestuoasă, însorită, paradisiacă .... Mi se părea că am ajuns în sfârşit la contemplarea adevărului etern". Cu alte cuvinte, era atras de vocabularul misticismului, nu de cel al nebuniei. Impresionat de efectele sale şi neconvins de rezultatele cercetărilor anterioare asupra LSD, el a decis să sponsorizeze trei studii doctorale la Universitatea din California, Los Angeles. Din păcate, cercetările au coincis cu rezultatele anterioare: „Subiecţii au arătat o capacitate intelectuală afectată, un IQ scăzut, incapacitatea de a se concentra şi distrugerea funcţionării ego-ului. Ulterior, aceştia au raportat că sub LSD au simţit gol, singurătate şi izolare".

Aceste cercetări, care intrau în conflict cu propria experienţă a lui Cohen, au fost dezamăgitoare, astfel că acesta a decis să administreze drogul celor care ar putea fi capabili să interpreteze experienţa mai sensibil. Influenţat de Osmond, care îi prezentase *mescalina* lui Huxley în 1953, Cohens a fost convins că ceea ce mai târziu avea să fie denumit „**set**” şi „**setting**” erau

esențiale pentru experiența LSD. În același timp, a început să gândească în termeni apropiați de elitismul psihedelic, în sensul că i se părea că efectele drogului depindeau foarte mult de calitatea minților în care era introdus. Deși inițial a administrat doze de LSD psihanaliștilor, deoarece aceștia erau „experți în inconștient", rezultatele au fost din nou nesatisfăcătoare. În cele din urmă, s-a adresat lui Gerald Heard, un intelectual britanic care avea un interes pentru misticism, o teorie a evoluției conștiinței umane și numeroși prieteni intelectuali și creativi". După cum știa, Heard a fost cel pe care Huxley l-a invitat să i se alăture pentru prima sa experiență cu *mescalina*. (Deși nu a putut participa la acea primă sesiune, s-a alăturat lui Huxley pentru a doua).

Heard nu mai luase LSD până atunci, dar era entuziasmat de perspectiva de a deveni, după cum spunea într-o scrisoare adresată filozofului idealist William Ernest Hocking, unul dintre „cobai umani în cercetările privind acidul lisergic". Experiența sa a fost exact ceea ce spera Cohen, iar Heard a exprimat-o în termeni care reflectau atât descrierile lui Hofmann, cât și ale lui Huxley despre transcendența indusă. El a experimentat, i-a scris lui Hocking, „o schimbare a conștiinței", care a fost „atât de clar similară cu relatările făcute de mistici, încât niciunul dintre noi nu se simte capabil să nege că aceasta este de fapt experiența pe care o trăim". Cohen i-a administrat ulterior LSD lui Huxley în 1955 și, de asemenea, lui Bill Wilson, co-fondatorul Alcoolicilor Anonimi, în 1956.

În cele din urmă, înainte de a trece la gândirea lui Huxley, ar trebui spus ceva despre celebrul și enigmaticul căpitan Alfred M. Hubbard, care a făcut cunoștință cu mulți dintre cercetătorii și gânditorii psihedelici cheie din anii 1950 și 1960. În scrierile lui Huxley, întâlnim pentru prima dată o referire la el într-o scrisoare pe care i-a trimis-o lui Osmond la 11 ianuarie 1955: „Drăguțul tău căpitan a încercat un nou experiment - mescalizare de grup". În loc ca un individ să ia drogul și să fie supravegheat de alții, așa cum era comun la acea vreme, Hubbard l-a convins să experimenteze cu intoxicarea de grup. Rezultatul, a consemnat Huxley, a fost „o experiență transcendentală în această lume și cu referințe umane".

O „figură robustă, cu tunsoare îngrijită", care conducea un Rolls-Royce, era „un mister pentru cei care îl cunoșteau". Spion de profesie, el a trăit o viață plină de intrigi și aventuri, pe măsura carierei sale. Născut sărac în Kentucky, a servit în cadrul OSS [Oficiul pentru Servicii Strategice] în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și a continuat să facă avere ca antreprenor în domeniul uraniului. Prestigioasele sale relații guvernamentale și de afaceri arată ca un Who's Who al elitei puterii din America de Nord". Cu toate acestea, în mod bizar, el a devenit cunoscut ca «Johnny Appleseed al LSD», ca urmare a credinței larg răspândite că a fost prima persoană care a subliniat public potențialul drogului ca tehnologie de transcendență. Indiferent dacă acest lucru este adevărat sau nu, el indică ceva din semnificația sa și angajamentul său față de potențialul vizionar al LSD. O insignă populară produsă în anii 1960 care declara „*Mother Hubbard Is My Connection*" se referea direct la semnificația sa pentru contracultură. După cum notează Lee și Shlain, „El și-a făcut o misiune de viață din a excita cât mai mulți bărbați și femei posibil. 'Cei mai mulți oameni merg în somn', spunea el. 'Întoarce-i, pornește-i în direcția opusă și nici nu și-ar da seama de diferență'. Dar exista o modalitate rapidă de a remedia acest lucru - dați-le o doză bună de LSD și „lăsați-i să se cunoască pe ei înșiși pentru ceea ce sunt". Accentul gnostic asupra cunoașterii de sine a existat de la început.

Deși Lee și Shlain susțin că Hubbard a făcut cunoștință cu drogul în 1951 de către psihiatrul britanic Ronald Sandison, acest lucru este aproape sigur incorect. Nu numai că Sandison notează că a achiziționat mostre de LSD abia în 1951 când s-a întâlnit cu Hofmann la laboratoarele Sandoz, dar într-un interviu din 1007 a dezvăluit următoarele: „Nu cred că l-am întâlnit vreodată. Dacă am făcut-o, trebuie să fi fost pentru scurt timp în Statele Unite, și cu siguranță nu în Regatul Unit. Cu siguranță nu i-am oferit niciodată prima sa călătorie cu LSD, sau orice altă călătorie cu LSD". Cu toate acestea, oricine i-ar fi prezentat lui Hubbard prima sa călătorie, aceasta a fost, își amintea el, «cel mai profund lucru mistic pe care l-am văzut vreodată».

Dacă există îndoieli cu privire la anumite aspecte ale vieții lui Hubbard, nu există nicio îndoială că el a fost primul care i-a dat LSD lui Huxley. „Am făcut experimentul nostru cu LSD săptămâna trecută", îi scria Huxley lui Osmond, «Al, Gerald și cu mine luând 75 de micrograme».

Deşi Hubbard şi Huxley erau două personaje foarte diferite, ei împărtăşeau angajamentul de a explora antipozii minţii. La fel ca Wilson, care a susţinut că unul dintre cei mai importanţi factori în recuperarea unui alcoolic este „o experienţă religioasă profundă şi autentică”, Hubbard a devenit convins că experienţele mistice induse de LSD au un potenţial terapeutic semnificativ. Astfel, el a devenit o figură importantă, deşi umbrită, în utilizarea acestuia, administrând „doze mari de acid alcoolicilor grav bolnavi, în speranţa că experienţa care va urma va duce la o schimbare drastică şi permanentă a modului în care se văd pe ei înşişi şi lumea”.

Dacă Hubbard a fost o figură destul de obscură, alţi convertiţi la evanghelia psihedelică nu au fost. De o importanţă deosebită în această privinţă a fost actorul Cary Grant, care a luat pentru prima dată drogul sub supravegherea psihiatrului Arthur Chandler şi a radiologului Mortimer Hartman. Nu numai că a consumat LSD de multe ori, dar, în timp ce anterior fusese reticent în a-şi discuta viaţa privată, a devenit aproape evanghelist cu privire la experienţa psihedelică, discutând frecvent despre impactul pozitiv al acesteia asupra vieţii sale în reviste populare precum Good Housekeeping (care avea un tiraj de 4,4 milioane în 1960). „Toate tristeţile şi vanităţile au fost smulse”, a explicat el. „Mi-a fost dezbrăcat ego-ul .... Acum nu mă mai pot comporta necinstit faţă de nimeni şi, cu siguranţă, nici faţă de mine însumi”. Până la sfârşitul anilor 1950, LSD a devenit cunoscut pe scară largă ca o tehnologie psihoterapeutică revoluţionară.

Un mistic și un om de știință

Perioada postbelică a fost vibrantă din punct de vedere intelectual, cu o cultură ocultă în creştere şi o contracultură emergentă. Nu doar noţiunile idealiste de înţelepciune perenă erau discutate, ci şi ceea ce Huxley, ca tânăr scriitor, luase în derâdere drept „înţelepciunea Orientului”. Filosofia, budismul şi ideile lui Jiddu Krishnamurti (pe care Huxley l-a vizitat la casa sa din Ojai, California) deveneau din ce în ce mai influente. De asemenea, Huxley, Heard şi, în special, Christopher Isherwood au fost atraşi de învăţătura lui Swami Prabhavananda, care fondase Societatea Vedanta din California de Sud în 1930. Ideile lui Huxley din această perioadă au fost articulate atât în *Perennial Philosophy* din 1944, cât şi într-o serie de articole publicate în *Vedanta and the West*, o revistă bilunară produsă de Societatea Vedanta. De asemenea, Huxley descoperea o serie de idei psihologice noi legate de ceea ce avea să devină cunoscut sub numele de mişcarea potenţialului uman. Pentru o scurtă perioadă în anii 1950, el a devenit interesat de, după cum spune Nicholas Murray, o „nouă modă: **diantica** şi limbajul ei despre «**engrains**» şi «a fi clar» etc.”. După ce a efectuat recent cercetări pentru lucrarea sa istorică *The Devils of Loudun*, el s-a gândit că ideile lui L. Ron Hubbard ar putea arunca o lumină asupra experienţelor extraordinare ale călugăriţelor descrise în carte. Prin urmare, el şi soţia sa, Maria, au avut mai multe sesiuni de „audit” cu Hubbard, la care, spunea el, „s-a dovedit a fi complet rezistent”. În plus, nu a fost impresionat de Hubbard însuşi, pe care îl considera a fi „un tip foarte ciudat - foarte inteligent, destul de imatur, departe de a fi «clar» el însuşi. ... şi într-un fel destul de patetic". Pe lângă gândirea *vedantică* şi *Dianetică*, Huxley devenea fascinat de mult din ceea ce avea de oferit ocultismul anilor 1950. De exemplu, în urma primului val popular de apariţii ale OZN-urilor în 1947, interesul pentru vizitele extraterestre crescuse semnificativ. Deşi în cele din urmă nu a avut „o opinie stabilită” asupra subiectului, a discutat despre OZN-uri cu Heard, care scrisese o carte destul de idiosincratică, ca să nu spun bizară, în 1950, *The Riddle of the Flying Saucers: Is Another World Watching*? (Ghicitoarea farfuriilor zburătoare: O altă lume ne urmăreşte ?) De asemenea, el a fost fascinat de potenţialul cercetării ştiinţifice contemporane în domeniul paranormalului. Unul dintre primele locuri pe care le-a vizitat la sosirea sa în Statele Unite în 1937 a fost laboratorul de parapsihologie al lui Joseph Banks Rhine de la Universitatea Duke”.

Deşi s-ar putea spune multe despre cultura ocultă în plină dezvoltare din America de la mijlocul secolului al XX-lea, ideea este că, în timp ce mulţi erau sceptici sau pur şi simplu respingeau astfel de idei, Huxley şi grupul de prieteni şi literaţi cu care s-a înconjurat nu erau de aceeaşi părere. Erau puţine lucruri, credea el, care nu aveau nimic de contribuit la înţelegerea generală a realităţii, care era mult mai amplă şi mai profundă decât era imediat vizibilă pentru cele

cinci simțuri. Această deschidere intelectuală generoasă a fost adesea interpretată drept credulitate. De exemplu, Grace Hubble, soția astronomului Edwin Hubble, a comentat că „Aldous și Gerald mi se par, în căutarea religiei, ca doi băieței care lucrează la o cutie de trucuri de salon. Nu, nu este chiar așa, ei caută magia și puterea, cuvintele secrete, **sesamul** care deschide ușa”. Deși Huxley a respins astfel de acuzații de naivitate și veleitarism, el a disprețuit ceea ce a numit «sindromul baconian-piramidologic-criptografic-spiritualist-teosofic» care «afectează o mare parte a rasei umane». Deși deschis la minte, el s-a considerat întotdeauna angajat într-o cercetare științifică obiectivă, nu cu totul diferită ca metodă de muncă a fratelui său Julian Huxley și a fratelui vitreg Andrew Huxley. El a fost, după cum spunea Robert de Ropp în 1958, „în același timp, un mistic și un om de știință”. Informat de o Weltanschauung mistică romantică, condus de o fascinație pentru cunoașterea respinsă a ocultismului (ESP, psihokinezie, magnetism și așa mai departe), a adoptat totuși o abordare în mare parte rațională a religiei și a paranormalului. Acest lucru este vizibil în scrierile sale despre psihedelice, pe care le înțelegea ca fiind tehnologii capabile să producă experimente controlate în misticism.

La un nivel mai banal, nu putem să nu ne întrebăm dacă orbirea sa a contribuit în mod semnificativ la fascinația sa pentru viziunea psihedelică. Acest lucru a fost sugerat de nepotul său Francis Huxley. Când Osmond l-a introdus în „prima sa aventură cu *mescalină*” la ora unsprezece în dimineața zilei de 4 mai 1953, „viziunea i-a inundat ființa”. Pe dealurile de deasupra Los Angeles-ului, „Osmond l-a fotografiat în timp ce privea, fără ochi, peste distanțele nesemnificative ale acestei Gaza moderne. Deși nu este decât o fotografie instantanee, ea îl imortalizează pe Aldous Redivivus în timp ce stă solid, drept, plutitor... demonstrând ce se întâmplă atunci când ușile percepției sunt... curățate". «Doar cu *mescalină*» a fost capabil să distingă ”realitățile luminii exterioare. „Acesta este modul în care ar trebui să vedem, a continuat el să exclame”. Dar ce ar trebui să vedem? Pur și simplu, lumea ascunsă vederii obișnuite, „lumea fără etichete și concepte”, pentru că această viziune a lumii evocă „imediat” „impresia că este supranaturală”. Lumea, care era întunecată de handicapul său vizual, părea să i se dezvăluie în toată profunzimea și amploarea sa. Substanțele psihoactive nu numai că l-au transportat la antipozii minții, dar, în acest fel, i-au permis să vadă ceea ce ochii săi nu puteau: „Unul cultivă „pasivitatea înțeleaptă” a lui Wordsworth și se deschide receptiv la *mysterium tremendum et fascinans* dinăuntru și din afară”. Pentru Huxley, vom vedea, aceasta a fost fără îndoială o experiență de *gnosis*.

Osmond, agentul primei excursii cu *mescalină* a lui Huxley, era un psihiatru englez care, la începutul anilor 1950, devenise interesat de potențialul terapeutic al halucinogenelor. Cu toate acestea, deoarece în Marea Britanie instituția psihiatrică nu era interesată de astfel de cercetări excentrice, în 1951 s-a mutat la spitalul Saskatchewan din Weyburn, Canada, unde a primit finanțare pentru cercetare din partea guvernului canadian și a Fundației Rockefeller. Împreună cu John Smythies, a început cercetarea schizofreniei, ale cărei rezultate inițiale au fost publicate într-un articol din 1951 în British Journal of Psychiatry. „Să presupunem că pornim de la semnele și simptomele și istoria naturală a schizofreniei și ne întrebăm cum ar putea fi produse acestea, refuzând să fim deturnați de școlile de gândire existente”, scriu ei. Abordarea inedită pe care au adoptat-o a început cu identificarea medicamentelor capabile să producă efecte psihotomimetice: „Prima întrebare pe care ne-o punem este dacă vreo substanță cunoscută ar putea produce ... o stare mentală perturbată care ar putea fi confundată cu schizofrenia”. Ei au descoperit că *mescalina* părea să producă „simptome aproape identice cu cele ale schizofreniei, inclusiv catatonie și tulburări de gândire”. După cum au recunoscut cu ușurință, aceasta nu era o observație revoluționară, deoarece „era luată de ani de zile de psihiatrii care doreau să experimenteze simptome schizofrenice și să cerceteze sinestezia”. Cu toate acestea, ceea ce au descoperit, împreună cu colegul lor Abram Hoffer, a fost că „constituția chimică a *mescalinei* este un compus destul de simplu și... nu foarte diferit de adrenalină”.

Acest lucru i-a condus la o nouă ipoteză cu privire la schizofrenie, bazată pe observația că adrenalina suferă un proces de oxidare în creier, al cărui rezultat este o substanță psihoactivă naturală, *adrenochrome*, despre care se credea că are un ușor efect halucinogen. Schizofrenia, au sugerat ei, ar putea fi rezultatul intoxicației cu *adrenochrome*. În cazul în care constatările lor erau

corecte, au susținut ei, *mescalina* ar putea fi utilizată ca un psihotomimetic pentru a instrui cadrele medicale care tratează această tulburare, în măsura în care reproduce intoxicația cu *adrenochrome* într-un creier sănătos.

Huxley a fost intrigat de această cercetare. „Acum doi sau trei ani", scria el,

> *a fost observat un fapt nou și poate foarte important. De fapt, acest lucru se afla în fața tuturor de câteva decenii, dar nimeni nu l-a observat până când un tânăr psihiatru englez ... a fost surprins de asemănarea strânsă, în compoziția chimică, dintre mescalină și adrenalină. Cercetările ulterioare au arătat că acidul lysergic, un halucinogen extrem de puternic derivat din ergot, are o relație biochimică structurală cu celelalte. Apoi s-a descoperit că adrenochrome, care este un produs al descompunerii adrenalinei, poate produce multe dintre simptomele observate în intoxicația cu mescalină. Dar adrenochrome apare probabil spontan în corpul uman. Cu alte cuvinte, fiecare dintre noi poate fi capabil să producă o substanță chimică ale cărei doze infime sunt cunoscute pentru a provoca modificări profunde ale conștiinței. Unele dintre aceste modificări sunt similare cu cele care apar în cea mai caracteristică plagă a secolului XX, schizofrenia*.

După ce a citit un alt articol al lui Osmond și Smythies în *Hibbert Journal* (o revistă academică de religie și filozofie), care ridica o serie de probleme legate direct de propriile sale domenii de interes, el i-a scris o scrisoare lui Smythies în care îi arăta că este „dispus, ba chiar dornic, să fie cobai". Smythies își amintește următoarea succesiune a evenimentelor (care intră puțin în conflict cu relatarea canonică a lui Osmond): „Mi-a scris spunându-mi că era foarte interesat de aceste fenomene și că își dorea de mult să ia el însuși *mescalină*. Așadar, dacă aveam de gând să mă aflu în Los Angeles la un moment dat, m-aș fi gândit să-i dau și lui? I-am răspuns că, deși eu nu aveam planuri, colegul meu Humphry Osmond urma să participe la o conferință în Los Angeles și că ar putea fi dispus să facă acest lucru. Restul este istorie".

Huxley i-a scris apoi o scrisoare lui Osmond - despre care se poate presupune că nu o mai primise până atunci - în care făcea o serie de precizări care aveau să devină esențiale pentru teza sa din *The Doors of Perception*: „Se pare că cea mai satisfăcătoare ipoteză de lucru despre mintea umană trebuie să urmeze, într-o oarecare măsură, modelul bergsonian, în care creierul, cu eul său normal asociat, acționează ca un dispozitiv utilitar pentru a limita și a face selecții din lumea enormă posibilă a conștiinței și pentru a canaliza experiența în canale profitabile din punct de vedere biologic". Sugestia sa a fost că „boala, *mescalina*, șocul emoțional, experiența estetică și iluminarea mistică au puterea, fiecare în felul său diferit și în grade diferite, de a inhiba funcțiile eului normal și activitatea sa cerebrală obișnuită, permițând astfel «altei lumi» să se ridice în conștiință". Prin urmare, principala sa preocupare a fost „cum să obținem ce este mai bun din ambele lumi - lumea utilității biologice și a bunului simț și lumea experienței nelimitate care stă la baza acesteia". Această lume a fost antipodul minții la care psihedelicele au oferit acces. (După cum am văzut, noțiunea de lumi distincte sau sfere ale conștiinței între care se poate călători este o noțiune comună în studiile despre misticism, experiența psihedelică și psihoză). Deși bănuia că „soluția completă a problemei poate veni doar la cei care au învățat să se stabilească în a treia și ultima lume a «spiritului», lumea care subîntinde și întrepătrunde ambele lumi exterioare" , i s-a părut că munca lui Osmond a dezvăluit fără să vrea o „soluție parțială".

> *În condițiile actuale, marea majoritate a indivizilor își pierd, în cursul educației, toată deschiderea către inspirație, toată capacitatea de a fi conștienți de alte lucruri decât cele enumerate în catalogul Sears-Roebuck, care constituie lumea „reală" convențională. Faptul că acesta nu este prețul necesar și inevitabil al supraviețuirii biologice și al eficienței civilizate este demonstrat de existența puținilor bărbați și femei care păstrează contactul cu cealaltă lume, chiar și în timp ce își văd de treburile lor în această lume. Este oare prea mult să sperăm că într-o zi va fi conceput un sistem de educație care va da rezultate, în ceea ce privește dezvoltarea umană, pe măsura timpului, banilor, energiei și devotamentului*

cheltuit? Într-un astfel de sistem de educație s-ar putea ca mescalina sau o altă substanță chimică să joace un rol, făcând posibil ca tinerii să „guste și să vadă" ceea ce au învățat la a doua mână, sau direct, dar la un nivel mai scăzut de intensitate, în scrierile religioase sau în operele poeților, pictorilor și muzicienilor.

Iată, deci, în embrion, teza gnostică psihedelică a lui Huxley: drogurile au potențialul de a introduce indivizii într-o realitate mai mare, de care sunt excluși în mod tipic în orice viață.

Osmond, care citise recent *The Devils of Loudun* a lui Huxley, a fost în mod evident flatat, deși puțin derutat, că a fost contactat de „formidabilul autor". Cu toate acestea, după cum Smythies îi indicase lui Huxley, întrucât Osmond urma să participe la un congres al Asociației Americane de Psihiatrie din Los Angeles, ar fi fost o bună ocazie pentru ei să se întâlnească. Huxley a fost încântat și l-a invitat să stea la el acasă. Mai târziu, lui Osmond i s-a spus că, „într-o dimineață, la micul dejun, Aldous și-a ridicat privirea și a spus: «Să-l invităm pe acest Osmond să rămână», iar Maria [prima sa soție] i-a răspuns: «Dar s-ar putea să aibă barbă și s-ar putea să nu ne placă». Aldous s-a gândit puțin și a spus: „Dacă nu ne place, putem oricând să ieșim". Din fericire, era fără barbă, le-a plăcut, au rămas înăuntru și li s-a administrat o doză de *mescalină*.

În urma acestei întâlniri semnificative, una dintre primele sarcini cu care s-au confruntat a fost cea foarte practică a nomenclaturii. Atât Huxley, cât și Osmond au căutat un termen care să nu poarte bagajul medical și patologic al termenilor farmaceutici disponibili, ci să indice mai degrabă semnificația lor vizionară. Huxley a răsfoit lexiconul său greco-englez Liddell și Scott și a descoperit cuvintele grecești **φανερός** (phaneros, „manifest") și **θύμος** (thumos, „suflet, spirit"). Verbul *phaneroein* înseamnă „a face vizibil sau a manifesta", iar adjectivul *phaneros* înseamnă „manifest, deschis vederii, evident". „Ați putea numi aceste medicamente **psihofan**? sau **faneropsihice**?" l-a întrebat el pe Osmond. „Sau ce spuneți de **phanerothymes**? **Thumos** însemnând *suflet*, în utilizarea sa primară, și este echivalentul latinescului **animus**". El și-a încheiat scrisoarea cu următoarea rimă:

Phanerothyme-substantiv. Phanerothymic-adjectiv.
A face sublimă această lume trivială.
Luați o jumătate de gram de phanerothyme.

Osmond a răspuns cu propriul său vers:

Pentru a pătrunde în iad sau a zbura angelic,
Doar ia un vârf de cuțit de psihedelic.

În 1969, într-o scrisoare către Alexander Shulgin, Osmond a oferit o variantă de lectură care le combina pe amândouă:

Pentru a face această lume mundană sublimă,
Luați o jumătate de gram de phanerothyme.
Pentru a te scufunda în iad sau a te înălța angelic,
vei avea nevoie de un vârf de cuțit de psihedelic.

Într-un articol din 1957, el a făcut următoarea remarcă, care dezvăluie raționamentul său pentru acest termen:

Am încercat să găsesc un nume adecvat pentru agenții în discuție: un nume care să includă conceptele de îmbogățire a minții și de extindere a viziunii. Unele posibilități ar fi: psychephoric, mișcarea minții; psychehormic, trezirea minții; și psycheplastic, modelarea minții. Psychezymic, fermentarea minții, este într-adevăr adecvat. Psycherhexic, izbucnirea minții, deși dificil, este memorabil. Psychelytic, eliberare a minții, este satisfăcător. Alegerea

*mea, deoarece este clară, eufonică și necontaminată de alte asocieri, este **psihedelic**, manifestare a minții*.

Termenul este preluat din grecescul **ψυχή** (*psyche*, „sine conștient, minte") și **δηλοῦν** (*deloun*, „manifest, vizibil"). Deși ar fi putut părea un neologism greoi la acea vreme, a devenit rapid, după cum Haining a comentat, „eticheta pentru generația care va experimenta cu . . . ceea ce a devenit cunoscut sub numele de „*tripping*/împiedicare". Într-adevăr, după cum vom vedea, a devenit mult mai mult decât o etichetă.

The Doors of Perception, care de fapt nu folosește termenul, a devenit cea mai influentă carte de pe raftul psihedelic. A devenit scriptură psihedelică, „textul de referință pentru generația Beat și anii '60 psihedelici" și „cartea care a introdus **entheogenii** în Occidentul contemporan". Entuziasmat de experiențele sale de transcendență, Huxley a avut nevoie de doar o lună pentru a o scrie și ocupă doar aproximativ o oră din timpul cititorului mediu. Împreună cu continuarea sa. *Heaven and Hell*, cartea oferă o explorare sugestivă a semnificației mistice a experienței psihedelice. Titlul revelator al cărții este preluat din *Căsătoria dintre Rai și Iad* (Marriage of Heaven and Hell) a lui William Blake: „Dacă ușile percepției ar fi curățate, totul i-ar apărea omului așa cum este cu adevărat - infinit". Altfel spus, pentru Huxley, *mescalina* este o tehnologie de purificare a gnozei, care dezvăluie utilizatorului o înțelegere extinsă a realității.

La fel cum descoperiseră și alți experimentatori psihedelici, „simțul spațiului și, în cele din urmă, simțul timpului, au fost amândouă puternic afectate". „Yage este o călătorie în spațiu și timp", scria William Burroughs în 1953. După cum au arătat Lester Grinspoon și James Bakalar, „timpul încetinit sau lipsa timpului este un aspect omniprezent al experienței psihedelice". „Aș fi putut, desigur, să mă uit la ceas", notează Huxley, „dar ceasul meu, știam eu, se afla într-un alt univers. Experiența mea reală fusese, și era încă, de o durată indefinită sau, alternativ, de un prezent perpetuu alcătuit dintr-o apocalipsă în continuă schimbare".

Rezultatul, pentru Huxley, a fost că a descoperit că nu mai era preocupat „de măsuri și locații, ci de ființă și sens". El a simțit că a perceput natura fundamentală a ființei. Se gândea la „sursa divină a întregii existențe" într-o vază de flori, în picioarele unui scaun și în faldurile propriilor pantaloni. Lumea din jurul său se deschidea și apărea ca „un labirint de o complexitate nesfârșită și semnificativă". Nu era vorba doar de faptul că era impresionat de transfigurarea lumii vizuale și de investirea acesteia cu frumusețe și luminozitate - ceea ce era cu siguranță și cazul lui - ci, mai profund, era mișcat de un sentiment de unitate cu realitatea. În timp ce privea o vază de sticlă care conținea trei flori, puterea purificatoare a *mescalinei* i-a permis să vadă „ceea ce Adam văzuse în dimineața creației sale - miracolul, clipă de clipă, al existenței goale". „Este plăcut", l-a întrebat cineva. „Nici plăcut, nici neplăcut", a răspuns el. „Pur și simplu este!" Cu alte cuvinte, a eticheta experiența însemna să o denaturezi. „*Istigkeit* - nu acesta era cuvântul pe care îi plăcea să-l folosească Meister Eckhart? '**Is-ness**'. Ființa filosofiei platonice - cu excepția faptului că Platon pare să fi făcut greșeala enormă, grotescă, de a separa Ființa de devenire și de a o identifica cu abstracția matematică a Ideii". Cu alte cuvinte, ceea ce Platon nu putea vedea, *mescalina* i-a permis să experimenteze într-o întâlnire cu obiectele cotidiene. Fără ajutorul drogurilor, Platon:

> *nu ar fi putut niciodată, bietul de el, să vadă un buchet de flori strălucind cu propria lor lumină interioară și tremurând sub presiunea semnificației cu care erau încărcate; nu ar fi putut niciodată să înțeleagă că ceea ce irisul, trandafirul și garoafa semnificau atât de intens nu era nimic mai mult și nimic mai puțin decât ceea ce erau - o efemeritate care era totuși viață eternă, o pierire perpetuă care era în același timp Ființă pură, un mănunchi de particularități minuscule, unice, în care, printr-un paradox unic și totuși evident, se vedea sursa divină a întregii existențe. Am continuat să privesc florile, iar în lumina lor vie mi s-a părut că detectez echivalentul calitativ al respirației - dar al unei respirații fără întoarcere la un punct de plecare, fără refluxuri recurente, ci doar o curgere repetată de la frumusețe la frumusețe sporită, de la un înțeles mai profund la unul tot mai profund. Cuvinte precum Grație și Transfigurare mi-au venit în minte și, bineînțeles, aceasta este ceea ce, printre*

altele, ele reprezentau. Ochii mei au călătorit de la trandafir la garoafă și de la incandescența pană la sulurile netede de ametist parfumat care erau irisul. Viziunea Beatifică, Sat Chit Ananda, Ființă-Conștiință-Bliss - pentru prima dată am înțeles, nu la nivel verbal, nu prin aluzii incipiente sau la distanță, ci precis și complet la ce se refereau acele silabe prodigioase.

Deși experiența lui Huxley a fost în mod vizibil influențată de interesele sale perenealiste și în general vedaniste și budiste (setul său), totuși, după cum s-a discutat în capitolul 1, însăși natura experienței psihedelice tinde spre acea „experiență generală a unei unități, pe care misticul o consideră a fi într-un anumit sens ultimă și fundamentală pentru lume". Aceasta este, susținea Walter Stace, ceea ce constituie „esența interioară a tuturor experiențelor mistice". În timpul stărilor psihedelice, susținea Huxley, „amândoi devenim una cu Absolutul și devenim conștienți de unitatea noastră. Aceasta este tradiția mistică veșnică și triumfătoare, cu greu alterată de diferențele de climă sau de credință". După cum spunea Evelyn Underhill, «misticismul, în forma sa pură, este știința ultimatului, știința unirii cu Absolutul și nimic altceva». Nu este greu de înțeles de ce utilizatorii, în special cei deja interesați de misticism, își interpretează stările psihedelice în felul în care a făcut-o Huxley:

Lumea este văzută acum ca o diversitate infinită care este totuși o unitate, iar privitorul se simte ca fiind una cu Unitatea infinită care se manifestă, total prezentă, în fiecare punct al spațiului, în fiecare clipă a fluxului de perpetuă pierire și perpetuă reînnoire. Conștiința noastră normală, condiționată de cuvinte, creează un univers al distincțiilor clare, alb și negru, asta și aia, eu și tu și asta. În conștiința mistică de a fi una cu Unitatea infinită, există o reconciliere a contrariilor, o percepție a non-particularului în particularuri, o transcendere a relațiilor noastre înrădăcinate de subiect-obiect cu lucrurile și persoanele.

Pentru Huxley, acest sentiment al unității era important, deoarece, în *The Perennial Philosophy*, ajunsese deja la concluzia că *unio mystica* „poate fi obținută doar prin anihilarea ego-ului care se privește pe sine, care este bariera care separă «tu» de «Acela». Psihedelicele erau doar tehnologii care ajutau la această anihilare.

În ceea ce privește modul în care fac acest lucru, procesele lor psihofarmacologice sunt destul de bine înțelese. După cum comentează Grinspoon și Bakalar, „o interpretare comună a efectelor perceptive este că un număr neobișnuit de stimuli senzoriali din afara și din interiorul corpului ajung la centrele de conștiință din creier, care nu le mai pot codifica și integra în mod obișnuit". Ca urmare, „anticiparea, amintirea și toate formele de clasificare funcțională care servesc nevoilor de acțiune și supraviețuire sunt eclipsate; fenomenele anterior familiare sunt fie neglijate ca fiind irelevante, fie chiar nu sunt percepute, precum scaunul pe care Huxley a trebuit să se lupte să îl recunoască prin prisma metafizico-estetică ca fiind obiectul utilitar care era în mod normal". În consecință, „eul de control, proiectare și planificare (executiv) devine oțios și tinde să se dizolve: combinat cu o conștientizare crescută a senzațiilor corporale, acest lucru poate determina corpul să pară că se topește în mediul înconjurător". Toate acestea explică experiența unității mistice. „Experiența depășește granițele canalelor senzoriale specifice care o limitează în scopuri practice; rezultatul este sinestezia", iar «obișnuința normală la stimulii senzoriali care menține lumea util stabilă și plictisitoare pare să eșueze, astfel încât obiectele simțurilor capătă o imediatețe imaculată, arătând așa cum ar fi putut arăta pentru Adam în prima zi sau pentru utilizator în copilărie».

Deși există motive psihofarmacologice bune pentru natura experiențelor psihedelice, acest lucru nu schimbă faptul că acestea creează spații în care se creează sensuri. Indiferent de cauza lor chimică, după cum a insistat Huxley, stările psihedelice au avut frecvent un efect religios. O idee filosofică sau teologică care ar fi putut fi anterior „doar o bucată de nonsens vag pregnant" devine în spațiul creat de o substanță psihoactivă „la fel de clară ca ziua, la fel de evidentă ca Euclid".

După cum a susținut Crowley, atunci când sunt folosite cu pricepere, psihedelicele pot deveni instrumente pedagogice utile.

Pentru a desluși acest punct, trebuie să ne întoarcem la comentariile larg gnostice pe care Huxley le-a făcut în prima sa scrisoare către Osmond cu privire la posibilitatea ca psihedelicele să fie capabile să eludeze procesele cognitive normale. El a susținut că acestea pot fi înțelese ca tehnologii care permit minții să treacă de construcțiile condiționate cultural ale realității, impuse tuturor de la naștere. Ele ne permit „să facem o gaură în gard și să privim în jurul nostru cu ceea ce filozoful Plotin descrie ca «acel alt fel de a vedea pe care toată lumea îl are, dar puțini îl folosesc»"; ele modifică „conștiința normală de veghe a subiecților ... în multe moduri diferite". În timp ce transcenderea „conștiinței normale de veghe" a fost de obicei apanajul câtorva vizionari și contemplativi în istoria Occidentului, acest lucru nu trebuie să mai fie cazul acum: „formarea pe scară largă în arta de a face găuri în gardurile culturale este acum cea mai urgentă dintre necesități".

Desigur, el se gândise de câțiva ani la potențialul proteic al halucinogenelor. În 1931, în *Brave New World*, el speculase cu privire la utilizarea cinică de către guverne a **somei** - un drog fictiv, asemănător *mescalinei*, numit după substanța psihoactivă menționată în *Rgveda*, al cărei efect „euforic, narcotic" avea „toate avantajele creștinismului și alcoolului", dar „niciunul dintre defectele lor": „**Soma**" delicioasă soma, o jumătate de gram pentru o jumătate de zi liberă, un gram pentru un weekend, două grame pentru o călătorie în superbul Orient, trei pentru o eternitate întunecată pe Lună". În timp ce **soma** funcționa efectiv ca «opiul poporului», înăbușind orice sentiment de nemulțumire și nefericire care ar putea duce la revoluție, la începutul anilor 1950 poziția sa se schimbase semnificativ. Într-adevăr, în Island (1961), o fantezie utopică despre o comunitate amenințată de o lume materialistă coruptă de lăcomie, el a discutat despre un mod de viață bazat pe o filosofie perenă, hipnoterapie practică, idei despre potențialul uman, *maithuna*, disciplină yoghină și psihedelice. O substanță asemănătoare *psilocibinei* „ar putea fi utilizată pentru a potența educația nonverbală a adolescenților și pentru a le reaminti adulților că lumea reală este foarte diferită de universul deformat pe care și l-au creat prin intermediul prejudecăților lor condiționate de cultură".

Ca și alți gânditori din secolul al XIX-lea și de la mijlocul secolului al XX-lea interesați de metafizică și misticism, precum Underhill, Pierre Teilhard de Chardin și Alfred North Whitehead, Huxley a fost influențat de filosofia lui Henri Bergson. După cum își amintește Laura Huxley, cea de-a doua soție a sa, „mai ales după experiențele sale psihedelice, Aldous menționa adesea teoria lui Bergson - conform căreia creierul și sistemul nostru nervos nu sunt sursa ideilor noastre, ci mai degrabă o supapă de reducere prin care Mintea la scară largă strecoară doar tipul de informații care ne sunt necesare pentru a supraviețui pe această planetă". Cu alte cuvinte, el era convins că creierul funcționează ca un filtru care permite accesul doar la informațiile care sunt practic utile pentru supraviețuirea speciei. Acestea reprezintă o mică fracțiune dintr-o gamă mai largă de cunoștințe neadecvate - ceea ce Huxley, urmându-l pe filosoful Charlie Dunbar Broad, numea „Minte la scară largă". Potrivit lui Broad, care împărtășea interesul lui Huxley pentru cercetarea psihică: „Fiecare persoană este în fiecare moment capabilă să-și amintească tot ceea ce i s-a întâmplat vreodată și să perceapă tot ceea ce se întâmplă peste tot în univers. Funcția creierului și a sistemului nervos este de a ne proteja de a fi copleșiți și confuzi de această masă de cunoștințe în mare parte inutile și irelevante, prin excluderea majorității a ceea ce ar trebui să percepem sau să ne amintim în orice moment și lăsând doar acea selecție foarte mică și specială care este probabil să fie practic utilă". Acceptăm pur și simplu că această viziune trunchiată a realității este singura realitate.

Dacă vrem să transcendem această înțelegere primită a lumii, a insistat Huxley, trebuie să existe „o lărgire temporară a supapei, sau o gaură în cap", permițând astfel „unui fragment din Mintea Mare să intre". Acesta, a argumentat el, „este ceea ce numim de obicei inspirație" - sau, desigur, **gnoză**. Aceasta explică acele stări modificate pe care le experimentează misticii, clarvăzătorii, persoanele aflate sub hipnoză sau cele care au luat un drog psihedelic. În mințile lor „nu curge într-adevăr percepția a tot ceea ce se întâmplă pretutindeni în univers" (pentru că by-pass-ul nu desființează supapa de reducere, care încă exclude conținutul total al Minții largi), ci ceva mai mult și, mai presus de toate, ceva diferit de materialul utilitar atent selectat pe care mințile noastre

înguste și individuale îl consideră o imagine completă sau cel puțin suficientă a realității". Această teză ne aduce în centrul gnosticismului psihedelic al lui Huxley. Psihoactivele sunt tehnologii care permit individului să acceseze Mintea la scară largă.

Interesant este faptul că proeminentul filosof britanic al religiei John Hick a urmărit, de asemenea, gândirea lui Broad destul de îndeaproape în acest moment și, deși nu a fost în niciun caz un gânditor psihedelic, a ajuns la o concluzie provizorie similară cu cea a lui Huxley: „Funcția de filtrare a creierului și a sistemului nervos, precum și a propriilor noastre cadre conceptuale, ne protejează individualitatea prin filtrarea infinității virtuale de informații care circulă în jurul nostru în permanență. Căci o conștiință finită este constituită de o grilă care exclude totul, cu excepția unui aspect infim al realității. Din acest punct de vedere, mintea/creierul funcționează ca un fel de supapă de reducere, evoluată pentru a ține afară mult mai mult decât lasă să intre". Hick a sugerat chiar că „în stările alterate de conștiință, acest mecanism de filtrare este parțial suspendat, eliberând un potop de informații care nu ne sunt disponibile în mod normal. Din acest motiv, drogurile care acționează direct asupra creierului pentru a-i inhiba funcția normală de filtrare au fost folosite mult timp în scopuri religioase". Deși avea o înțelegere limitată a cercetării psihedelice (afirmând chiar, destul de bizar, că LSD „nu este utilizat în contexte religioase"), linia sa generală de argumentare era apropiată de cea a lui Huxley. Stările mistice, inclusiv stările psihedelice, sunt stări de transcendere a sinelui sau a egoului. Acestea sunt experiențe de *gnosis* în care mintea a străpuns „rețeaua modelelor tradiționale de gândire și simțire, a noțiunilor de mâna a doua care s-au transformat în axiome, a sloganurilor străvechi venerate ca revelații divine".

În cele din urmă, trebuie remarcat faptul că Huxley nu era deloc un consumator frecvent de droguri. De exemplu, în 1961, cu doi ani înainte de moartea sa, el a consemnat că „luase mescalină de două ori și LSD de aproximativ cinci ori". A primit ultima doză pe patul de moarte. În timp ce aluneca din viață, Laura i-a administrat-o sub supravegherea psihiatrului Sidney Cohen: „Ușor și liber, dă-i drumul dragă; înainte și sus. Te îndrepți înainte și în sus; te îndrepți spre lumină. De bună voie și conștient, mergi, de bună voie și conștient, și faci asta minunat - mergi spre lumină - mergi spre mai multă iubire - mergi înainte și sus. Este atât de ușor - este atât de frumos".

Misticism, sacru și profan

Nu este deloc surprinzător faptul că lucrarea lui Huxley nu a fost primită universal în cadrul culturilor intelectuale și religioase predominant conservatoare ale anilor 1950. După cum a observat Sybille Bedford, mulți au considerat că întreaga idee este îngrijorătoare, iar Huxley a înțeles de ce. Deși logica poziției sale era convingătoare, afirmațiile sale aveau totuși ceva deconcertant. „Ce trece", întreabă ea, «după înghițirea unei pudre sau a unei pastile»? Întrebarea care i-a deranjat pe mulți la acea vreme a fost următoarea: Era experiența „calitativ, substanțial aceeași cu ceea ce se întâmplă după săptămâni sau ani de asceză și austerități fizice mai violente? Ar trebui să fie la fel? Așa cum a spus Aldous, se pare că există ceva discreditabil sau nedrept în această privință: într-adevăr, pentru mulți dintre noi, totul este ofensator sau cel puțin neliniștitor". Ea face apoi o remarcă importantă, care a fost discutată în capitolul 1: „Este împotriva a ceea ce a mai rămas din tradiția noastră creștină sau puritană".

Astfel de preocupări au tulburat mințile de-a lungul perioadei moderne. Baudelaire, am văzut, era suspicios față de substanțele psihoactive din mai multe motive, inclusiv față de capacitatea lor aparentă de a garanta stări mistice. El nu a fost singurul. Din nou, așa cum am discutat pe scurt în capitolul 1, comentariile sale reflectă o suspiciune generală în Occident cu privire la eludarea efortului moral și a recompensei nemeritate. În protestantism, indiferent de accentele sale teologice pe *sola gratia, sola fide, sola Christus* (Numai harul, numai credința, numai Hristos) și pe incapacitatea generală a păcătoșilor de a câștiga mântuirea, în mod tipic linia de vedere a fost îndreptată spre devoțiune, disciplină, efort moral și ceea ce Max Weber a identificat drept etica protestantă. Mai explicit, Catehismul Bisericii Catolice le reamintește cititorilor săi că „virtuțile morale sunt dobândite prin efort uman. Ele sunt rodul și sămânța faptelor bune din punct de vedere moral; ele dispun toate puterile ființei umane pentru comuniunea cu iubirea divină". Prin

urmare, nu este deloc surprinzător faptul că, de-a lungul istoriei misticismului, o mare importanţă a fost acordată privaţiunilor ascetice şi efortului moral. Deşi există exemple de experienţe mistice spontane, neaşteptate, acestea sunt de obicei tratate cu suspiciune. În analiza finală, poziţia implicită este că nu pot exista scurtături către extazul mistic. Într-adevăr, tentaţia de a ocoli efortul este adesea profanată ca fiind opera Diavolului - o convingere susţinută de texte biblice precum *Geneza* 3, *Matei* 4:1-11, *Marcu* 1:11-13 şi *Luca* 4:1-13. Nu numai că cedarea în faţa acestei tentaţii nu se termină cu bine, dar rezultatele sunt adesea simulacre palide ale scopurilor reale pentru care se luptă cineva. Nu este o coincidenţă faptul că figura lui Faust este, după Hristos, Maria şi Diavolul, probabil „cel mai popular personaj din istoria culturii creştine occidentale". El oferă cititorilor un avertisment dur împotriva căutării de scurtături către cunoaştere, putere magică, relaţii semnificative şi succes în lume. Acestea nu pot fi pur şi simplu cumpărate, nici măcar cu preţul sufletului. După cum susţinea Baudelaire, drogurile nu pot produce niciodată decât un paradis artificial. Cu referire implicită la Faust şi, posibil, şi la comentariul lui Iisus cu privire la importanţa uceniciei din *Marcu* 8:4-37, el face următoarea remarcă:

> *Omul a tânjit întotdeauna după infinit, a fost întotdeauna mânat de dorinţa de a-şi reînvia speranţele, a demonstrat în toate ţările şi în toate timpurile un apetit frenetic pentru toate substanţele, oricât de periculoase, care, exaltându-i personalitatea, ar putea pentru o clipă să dezvăluie ochilor săi uimiţi acest paradis unic, obiectul tuturor dorinţelor lumeşti; şi, în cele din urmă, acest impuls periculos, împingându-l inconştient spre marginea iadului, a mărturisit astfel măreţia sa originală. Dar omul nu este abandonat, atât de lipsit de căi cinstite de a ajunge la paradis, încât să invoce vrăjitoria şi farmacia; el nu trebuie să-şi vândă sufletul pentru a plăti protecţia şi mângâierile luxoase ale houris-urilor[6]. Ce este un paradis cumpărat cu preţul mântuirii veşnice*.

În plus, spre deosebire de „căile cinstite de a ajunge în rai", experienţele induse de droguri nu numai că sunt lipsite de efort moral, dar operează în afara cadrului de reglementare care determină natura acelui efort. Cu alte cuvinte, ideea de bază a experienţei mistice nelegate a deranjat întotdeauna religia instituţională, deoarece extazul nereglementat, orientat spre sine, subminează controlul doctrinar. Mai ales faptul că indivizii sunt ei înşişi agenţii experienţei mistice psihedelice exacerbează problema. Nu este vorba doar de faptul că astfel de experienţe au loc în afara cadrelor teologice acceptate, ci şi de faptul că indivizii au control asupra propriilor experienţe mistice. Pentru mulţi critici religioşi, aceasta este o propunere explicit profană prin faptul că pretinde să elibereze experienţa mistică şi cunoaşterea religioasă nu numai de controlul doctrinar, ci şi de controlul divin. Acest lucru, a sugerat Robert C. Zaehner, înseamnă a repeta „păcatul originar" al lui Adam, care nu a ascultat de Dumnezeu şi a cedat tentaţiei de a dobândi cunoaşterea respinsă pentru sine".

Zaehner nu avea de gând să primească cartea lui Huxley cu braţele deschise. Nu numai că se convertise la romano-catolicism în 1946, dar era şi un adversar strident al perenismului. La acea vreme, mulţi au considerat puţin ciudată numirea sa la catedra Spalding de Religii orientale şi etică de la Universitatea Oxford. Nu numai că nu publicase în acest domeniu (sau, de fapt, nu publicase prea multe), dar catedra Spalding fusese înfiinţată pentru a promova o viziune în general perennialistă a armoniei dintre religiile lumii, o sarcină pe care predecesorul său, filosoful indian Sarvepalli Radhakrishnan, o îndeplinise cu distincţie. Zaehner, nefiind o persoană care să se zgârcească la cuvinte, a confirmat efectiv că nu este potrivit pentru catedră celor care se adunaseră pentru a-i asculta discursul inaugural, intitulat „*Prostia grecilor*", în care a atacat deschis abordarea lui Radhakrishnan şi principiile pe baza cărora fusese înfiinţată catedra. Cu toate acestea, este probabil important să înţelegem că au existat motive pentru natura intransigentă a provocării sale, altele decât cele academice evidente. Înainte de a deveni academician, a lucrat pentru contrainformaţiile *M16* în Persia în timpul celui de-al Doilea Război Mondial şi, prin urmare, a fost imersat într-o cultură în care, şi-a amintit mai târziu, „adevărul este văzut ca ultima dintre virtuţi, iar

6 Însoţitoarele fecioare ale credincioşilor din Paradisul musulman.

minciuna ajunge să fie o a doua natură". Ura înşelăciunea, fie ca rezultat al ignoranţei, lenei sau pur şi simplu necinstei. Acest lucru ajută la explicarea criticilor sale la adresa celor, precum Radhakrishnan, care, în opinia sa, încercau să găsească armonie acolo unde o cercetare riguroasă ar fi arătat că nu există de fapt; acest tip de proiect „poate fi lăudabil la un om de stat" (precum cei cu care lucrase în timp ce era în *MI6*), dar „într-o profesie care se preocupă de căutarea adevărului este condamnabil".

Prin urmare, cei care îl cunoșteau pe Zaehner nu au fost surprinși când acesta a citit *The Doors of Perception* și, ulterior, s-a întors împotriva lui Huxley cu toată puterea intelectuală de care dispunea. „Domnul Huxley nu ne-a lăsat de ales". După cum a declarat Zaehner la începutul cărţii *Mysticism, Sacred and Profane*, lucrarea lui Huxley l-a determinat să își reorienteze complet cercetările asupra vastului domeniu al misticismului comparativ: „Dacă *The Doors of Perception* nu ar fi fost publicată niciodată, este extrem de îndoielnic că autorul de faţă ar fi fost suficient de imprudent pentru a intra în domeniul misticismului comparat". Mai mult de un deceniu mai târziu, în 1970, ca urmare a unor afirmații similare ale lui Leary și ale altora aparținând la ceea ce el a respins ca fiind «cultul psihedelic» al anilor 1960, el a produs o scriere a trei discuții difuzate pentru BBC sub titlul *Theology, Drugs, and Zen*. Acestea au fost ulterior publicate într-o formă extinsă în 1971 sub titlul *Droguri, misticism și fals* (Drugs, Mysticism, and Make-Believe).

Având în vedere perenismul lui Huxley și cultura în schimbare a anilor 1960, merită, de asemenea, remarcat faptul că, așa cum spune Jeffrey Kripal, „oricât de conservator și dogmatic ar părea de multe ori Zaehner, el se vedea scriind și gândind într-un context religios de pierdere și absență". Acest lucru este important, deoarece dacă, după cum spune el, „Zaehner nu a reușit să deplângă pierderea culturală a obiectelor religioase, el a fost cu siguranță conștient de ceea ce a fost pierdut și a văzut cu perspicacitate că creșterea studiului comparat al religiei a fost legată inextricabil de declinul religiei în Occident". „Vechile certitudini au dispărut", a deplâns el, „și astfel departamentele de religie au apărut ca niște broaște țestoase în lumea noastră anglo-saxonă dementă. Cu cât credem mai puțin, cu atât vorbim mai mult despre ceea ce cred alții". Din nou, după cum spune Kripal, el era «convins că studiul modern al misticismului și, în special, întoarcerea lumii occidentale spre Est, provine din eșecul creștinismului de a-și hrăni și proclama propriile bogății mistice, alături de caracterul său profetic mai dezvoltat». După cum vom vedea mai jos, nu a fost atât de mult că el a criticat însăși ideea unei întoarceri spre Est, ci mai degrabă că era îngrijorat de modul în care se făcea. La urma urmei, el a susținut că hinduismul ar putea fi considerat „atât izvorul, cât și manifestarea tipică a religiei mistice în toate formele sale". Religia occidentală ar putea învăța multe de la Orient. Punctul său de vedere era pur și simplu că fascinația contemporană pentru misticism, experiență subiectivă și gândire orientală „creștea în putregaiul secularismului modern și în confuzia comunicării interculturale și a împrumuturilor interreligioase". Prin urmare, critica lui Huxley trebuie înțeleasă ca fiind determinată nu doar de catolicismul său, ci și de o preocupare pentru viitorul religiei într-o societate din ce în ce mai seculară și orientată spre experiență și de o dorință de cercetare riguroasă.

Zaehner a fost atât intrigat, cât și indignat de teza lui Huxley conform căreia *mescalina* ar putea funcționa ca o tehnologie a transcendenței. Deși a fost frustrat de *The Doors of Perception* din motivele prezentate mai sus, relatarea lui Huxley despre experiența sa sub influența *mescalinei* l-a interesat.

Urmându-i pașii, la 3 decembrie 1955, l-a abordat pe Smythies, care lucra atunci în Laboratorul de Psihologie al Universității Cambridge. La fel ca Huxley, el dorea, a spus el, să fie „subiectul unui experiment cu *mescalină*". Alegerea clinicianului său este ușor interesantă, deoarece, se va aminti, Smythies lucrase recent cu Osmond în Canada și a avut un rol esențial în inspirarea lui Huxley să ia drogul. (De asemenea, merită remarcat faptul că Smythies îi va prezenta *mescalina* lui Broad, care a avut o influență asupra lui Huxley. În plus, este interesant faptul că Smythies a ajuns în cele din urmă să accepte o versiune a tezei pereneiste a lui Huxley).

Când Smythies s-a întâlnit cu Zaehner, acesta din urmă era însoțit de Edward Osborn, membru al Societății de Cercetări Psihice, care se interesa de stările de transă mediumică și care efectuase recent un experiment pe medium Eileen Garrett cu ajutorul unui electroencefalograf.

Citind printre rânduri, se pare că Zaehner dorea să exploreze mai multe căi: psihologică, spirituală şi parapsihologică. Din păcate, deşi cele 0,4 grame de *mescalină* i-au indus în mod clar o experienţă plăcută, nu i-au indus prea multe altele. Cu siguranţă nu l-a adus mai aproape de un acord cu Huxley: „Nu aş îndrăzni să trag nicio concluzie dintr-o experienţă atât de trivială. A fost interesant şi, cu siguranţă, a părut extrem de amuzant. Tot timpul, însă, am simţit că experienţa era într-un fel „antireligioasă", adică nu era comformă cu experienţa religioasă sau în aceeaşi categorie. În terminologia lui Huxley, un fel de „autotranscendere" a avut loc, dar transcendere într-o o lume a lipsei de sens. Acesta nu a fost, a insistat el, pentru că mintea lui a fost făcută de la început, pentru că el a susţinut că a „sperat pe jumătate că va" reproduce un tip de „experienţă mistică naturală". Faptul că lentila prin care urma să privească experienţa era deja existentă însemna că a avea experienţa „la care spera" urma să fie întotdeauna o şansă mică. Pe lângă faptul că era un catolic critic al perenismului, suspicios faţă de însăşi noţiunea de misticism psihedelic, el era şi „un cititor asiduu al cărţii *Alice Through the Looking-Glass* (Alice prin oglindă). Acest lucru a fost, recunoaşte el cu uşurinţă, „probabil nu irelevant pentru natura experienţei mele", pentru că „odată ce drogul a început să acţioneze", la fel ca Alice, el a fost „cufundat într-o lume a absurdului".

O preocupare centrală a lui Zaehner a fost că Huxlev „părea să presupună că experienţele practice naturale, descrise în mod convenabil prin termenul atotcuprinzător de «misticism», trebuie să fie toate la fel în esenţă, indiferent dacă sunt rezultatul unei pregătiri ascetice intensive, al unui curs prelungit de tehnici yoga sau pur şi simplu al consumului de droguri". Pe lângă articularea preocupării generale discutate la începutul acestei secţiuni, Zaehner nu îşi ascunde iritarea faţă de ceea ce el considera a fi gândirea neglijentă care stă la baza premisei că toate experienţele religioase ar fi aceleaşi în esenţa lor. Nu numai că acest lucru îi contesta în mod fundamental propria teză privind caracterul distinct al tradiţiilor religioase ale lumii, dar tocmai acest tip de „prostie" i-a permis lui Huxley să concluzioneze că experienţele induse chimic sunt de fapt experienţe religioase. În ceea ce îl priveşte pe Zaehner, în ultimă instanţă, argumentul psihedelic a dovedit că perenismul însuşi este fals. Nu există nicio continuitate între un sentiment extraordinar de unitate cu o vază de flori şi Viziunea Beatifică experimentată de misticii creştini. Numai pereniştii ar face această greşeală de categorie. Cele două experienţe nu sunt doar diferite în grad, ci şi în natură. Acestea fiind spuse, Zaehner nu se îndoia de capacitatea drogurilor de a „modifica conştiinţa umană normală şi de a produce ceea ce se poate numi literalmente stări ecstatice - stări în care ego-ul uman are impresia că evadează din sine şi «se află în afara» sa. Cânepa indiană şi haşişul au fost folosite mult timp în Orient pentru a produce exact acest rezultat".

Prin urmare, principala sa preocupare nu a fost dacă Huxley a experimentat o stare de transcendenţă, ci mai degrabă dacă starea de transcendenţă pe care a experimentat-o a fost de aceeaşi varietate ca cele care rezultă din efortul ascetic şi devoţiunea religioasă.

Din nou, într-o mare măsură, această preocupare a fost determinată de o preocupare mai largă cu privire la orientarea subiectivă în Occident, despre care el credea, pe bună dreptate, că a fost atât influenţată, cât şi alimentată de orientalizarea postbelică. El privea „concluziile extravagante ale lui Huxley" din *The Doors of Perception* drept vârful acestui iceberg. Era cea mai vizibilă manifestare a unei încrederi din ce în ce mai mari în autoritatea experienţei personale, însoţită de o lipsă evidentă de distanţă critică faţă de informaţiile culese din astfel de experienţe. Toate acestea erau „alarmante" pentru Zaehner, nu în ultimul rând pentru că el detecta impulsul gnostic. „Termenii **jnana** şi **gnosis** sunt de fapt folosiţi în mod convenţional (şi arogant) de adepţii diferitelor teorii metafizice pentru a desemna propria lor teorie particulară care pretinde ... să conducă la „eliberare" sau, în cazul gnosticilor, la înţelegerea unui anumit „adevăr" metafizic. Cu toate acestea, a insistat el, nu este vorba de „cunoaştere", aşa cum este înţeles acest cuvânt în limba engleză: înseamnă pur şi simplu o „opinie puternică" sau o „convingere". Punctul său de vedere a fost că „a numi o astfel de opinie «cunoaştere» înseamnă a afirma propria infailibilitate, ceea ce este fie stupid, fie un semn de manie acută".

Mai mult, „dacă *mescalina* poate produce Viziunea Beatifică aici pe pământ - o stare despre care am crezut până acum că a fost răsplata multor eforturi pentru bine - accentul creştin pe moralitate nu este doar greşit, ci şi puţin naiv". Deoarece trebuie făcută o distincţie între varietăţile

de misticism, el dezvoltă o tipologie. El începe prin a accepta că, deoarece experiențele psihedelice produc stări „unitive” de transcendență, acestea ar trebui să fie considerate „mistice” într-un anumit sens. Acestea sunt un tip de „misticism al naturii”, care ar trebui să fie distins cu atenție de alte două tipuri: „misticism monist” și «misticism teist». Acest lucru este semnificativ deoarece îi permite lui Zaehner să pună laolaltă - într-un mod foarte similar cu cel pe care l-a criticat în tratarea misticismului de către Huxley - o serie de experiențe umane anormale de transcendență, inclusiv stările psihotice, cum ar fi stadiul maniac al schizofreniei. „Destul de ciudat”, spune el, ”Huxley și-a dat seama de legătura dintre efectele *mescalinei* și schizofrenie, însă pare să fi refuzat să accepte faptul că ceea ce el numește religie este pur și simplu un alt cuvânt pentru psihoza maniaco-depresivă. Dacă religia se reduce într-adevăr la acest lucru, atunci Huxley merită mult credit pentru că a adus acest fapt important la cunoștința publicului”. Cu toate acestea, după cum am văzut în repetate rânduri, asemănările dintre stările induse de transcendență, psihoză și experiența religioasă erau bine cunoscute și fuseseră discutate pe larg în literatura științifică. Nu numai că observarea acestor asemănări a motivat cercetarea potențialului *psihotomimetic* și *misticomimetic* al psihedelicelor, dar tocmai această cercetare l-a inspirat pe Huxley să se propună pe sine ca cobai. De fapt, nu era nimic „ciudat” în înțelegerea sa a relației. Aceasta era în centrul propriului său interes. Diferența dintre Zaehner și Huxley era pur și simplu că, în timp ce primul avea o concepție negativă a experiențelor induse de droguri din cauza relației lor cu stările psihotice, cel de-al doilea avea o înțelegere mult mai pozitivă a ceea ce acest lucru ne-ar putea dezvălui despre ambele stări. Cu alte cuvinte, a existat o diferență în etichetare. Huxley credea că *mescalina* ar putea fi folosită cu siguranță ca un *psihotomimetic*, deoarece:

> *schizofrenicul este ca un om aflat permanent sub influența mescalinei și, prin urmare, incapabil să se oprească din experiența unei realități cu care nu este suficient de sfânt să se confrunte, pe care nu o poate explica pentru că este cea mai încăpățânată dintre faptele primare și care, pentru că nu îi permite niciodată să privească lumea cu ochi pur umani, îl sperie și îl face să interpreteze stranietatea ei neîntreruptă, intensitatea arzătoare a semnificației ei, ca fiind manifestări ale malevolenței umane sau chiar cosmice, solicitând cele mai disperate contramăsuri, de la violența ucigașă, la un capăt al scalei, până la catatonie sau sinucidere psihologică, la celălalt*.

Psihoza este, de fapt, ceea ce se întâmplă atunci când o minte dezordonată, care este echipată pentru a face față experiențelor banale ale vieții de zi cu zi, este confruntată cu expansivitatea Minții la scară largă. Astfel de experiențe pot fi traumatizante chiar și pentru misticii devotați: „Literatura experienței religioase abundă în referiri la durerile și terorile care îi copleșesc pe cei care au ajuns, prea brusc, față în față cu o manifestare a *Mysterium tremendum*” (Un mister teribil). „Urmându-i pe Boehme și William Law”, susține el, „am putea spune că, pentru sufletele neregenerate, Lumina divină în plină ardere poate fi înțeleasă doar ca un foc arzător, purgatorial”. El a observat că în *Cartea tibetană a morților* „sufletul dispărut este descris ca retrăgându-se în agonie de Lumina clară a vidului și chiar de Luminile mai mici, temperate, pentru a se grăbi cu capul înainte în întunericul reconfortant al sinelui ca ființă umană renăscută sau chiar ca o fiară, o fantomă nefericită, un locuitor al iadului. Orice mai degrabă decât strălucirea arzătoare a Realității nemijlocite – orice!". Spre deosebire de mistic, fără un cadru interpretativ care să dea sens unor astfel de experiențe, schizofrenicul le găsește dezorientante și înfricoșătoare. Cu toate acestea, experiențele brute sunt cam aceleași.

Versiunea lui Zaehner este destul de diferită, deoarece patologizează efectiv experiența psihedelică. Ea este calitativ diferită de cea a misticului și foarte asemănătoare cu cea a schizofrenicului. În timp ce Huxley trasează linii de continuitate între psihoză și experiența religioasă, o relație care este destul de bine stabilită în zilele noastre, Zaehner insistă să construiască o interpretare dualistă, conform căreia unele experiențe pot fi considerate profane („misticismul naturii”), iar altele pot fi considerate sacre („misticismul religios”). Logica argumentului său îl obligă chiar să respingă o experiență profundă pe care a trăit-o în urma lecturii poemului lui Arthur

Rimbaud „*Saison en Enfer*”, despre care spune că „era atât de asemănătoare cu cea a domnului Huxley după ce a luat mescalină”. Cu toate acestea, el l-a asigurat pe Huxley (mai degrabă cu condescendenţă) că, indiferent de semnificaţia sa la momentul respectiv, acum poate fi „pus deoparte” ca un moment de misticism al naturii, pentru care „adjectivul «sfânt» ar părea să fie singular de deplasat”. Ideea sa generală este că oricine, indiferent de maturitate, moralitate sau sănătate mintală, poate avea o experienţă mistică naturală. Acesta nu este cazul experienţelor mistice religioase.

Prin urmare, în centrul argumentului lui Zaehner se află o distincţie fundamentală între stările mistice naturale, care au o semnificaţie religioasă neglijabilă, şi stările mistice moniste şi teiste, care sunt experienţe autentice ale Absolutului. De exemplu, viziunea beatifică din cadrul misticii teiste „înseamnă o apercepţie directă a lui Dumnezeu, nu printr-un geam întunecat, ci faţă în faţă, cu toate vălurile simţului înlăturate, aşa cum ar spune misticii musulmani”. Acest lucru este complet diferit de experienţa psihedelică: „Cu excepţia cazului în care puterile descriptive ale lui Huxley l-au lăsat cu totul baltă, mă tem că nu pot distinge nicio asemănare între ceea ce a experimentat el şi ceea ce se înţelege în general ca fiind Viziunea Beatifică”. Experienţa mistică teistă are o calitate «Eu-Tu», o «structură subiect-obiect», care necesită ca, chiar dacă există «o abandonare totală a sinelui...», nu există o disipare a personalităţii în lumea obiectivă. Mai degrabă, „personalitatea umană este absorbită în întregime de divinitate, care este simţită şi experimentată ca fiind ceva total distinct şi diferit de lumea obiectivă”. Acest lucru este categoric diferit de experienţa lui Huxley de a „nu doar privi acele picioare de bambus, ci de a fi eu însumi în ele”. În primul tip de experienţă, spune Zaehner, „avem «divinizarea» unui suflet uman în Dumnezeu, pierderea conştiinţei tuturor lucrurilor, cu excepţia lui Dumnezeu; în al doilea, avem identificarea sinelui... cu lumea exterioară, excluzându-l, se pare, pe Dumnezeu”. Zaehner nici măcar nu se poate îndupleca să discute teoria lui Huxley în termeni de panteism, deoarece aceasta implică o experienţă a lui Dumnezeu - „atot-Dumnezeismul”. El susţine că ar fi mult mai corect să descrie experienţa lui Huxley ca „pan-en-hen-ism” - „all-in-one-ism”.

Înseamnă acest lucru, prin urmare, că experienţele mistice moniste nu pot fi considerate „religioase”? Se pare că nu, deoarece, deşi experienţele mistice moniste nu au caracteristicile de bază ale misticismului teist, ele pot fi deosebite de experienţa lui Hluxley, care este lipsită de orice conţinut perceptiv, fiind o experienţă a „unităţii nediferenţiate”. Povara acestui argument se sprijină pe noţiunea vedantică de sinteză **brahman-atman**, pe care el o explică după cum urmează:

> *Brahman este cuvântul folosit pentru a reprezenta Absolutul: este singura realitate cu adevărat existentă şi eternă, dincolo de timp şi spaţiu şi de cauzalitate şi complet neafectată de acestea care, din punctul său de vedere, nu au niciun fel de existenţă. Atman înseamnă „self” sufletul individual. Prin urmare, propunerea conform căreia „Atman este Brahman” înseamnă că sufletul individual este substanţial şi esenţial identic cu Absolutul necalificabil. De aici rezultă că lumea fenomenală nu are o existenţă adevărată în sine: din punctul de vedere al Absolutului este absolut inexistentă. Prin urmare, sufletul care se realizează pe sine ca Absolut, trebuie să realizeze şi lumea fenomenală ca fiind inexistentă. Aceasta înseamnă, deci, să experimentezi propriul suflet ca fiind Absolutul şi să nu experimentezi deloc lumea fenomenală*.

Vedantismul, am văzut, este esenţial pentru gândirea lui Huxley în această perioadă, iar cei mai obiectivi observatori ar concluziona că experienţele sale psihedelice, aşa cum le descrie el, dacă nu sunt identice cu această înţelegere a unităţii, cu siguranţă l-au adus în apropierea acesteia. Zaehner nu este de acord. Există o „diferenţă radicală” între cele două. Orice altă concluzie este „vădit şi flagrant neadevărată. Pentru că ce sens are să spui că a te experimenta pe tine însuţi ca fiind de fapt trei picioare de scaun care reprezintă o proporţie infimă a lumii fenomenale este acelaşi lucru cu a te experimenta pe tine însuţi ca fiind Absolutul pentru care lumea fenomenală este pur şi simplu nefiinţă?" Cu alte cuvinte, spre deosebire de experienţa lui Huxley, există o puritate în experienţa monistă în care sinele devine complet detaşat de lumea materială; nu mai există picioare

de scaun cu care sinele să se simtă unitar; nu există nicio percepție a sinelui care să se simtă unitar cu ceva.

Pentru a rezuma, teza generală din *Mysticism, Sacred and Profane* este că în mistica strict religioasă, fie ea hindusă, creștină sau islamică, întregul scop al exercițiului este de a se concentra asupra unei realități ultime, excluzând complet orice altceva; și prin „orice altceva" se înțelege lumea fenomenală sau, după cum spun teiștii, tot ceea ce nu este Dumnezeu". Aceasta înseamnă, spune el, „detașarea totală și absolută de natură și izolarea sufletului în sine, fie pentru a se realiza ca «Dumnezeu», fie pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu". Prin urmare, „excluderea a tot ceea ce numim în mod normal Natură este condiția *sine qua non* a acestui tip de experiență mistică: este preludiul necesar al experienței ulterioare de unire cu Dumnezeu în sensul creștin și musulman, sau al realizării de sine ca Brahman în sensul vedantin". Acesta este motivul pentru care Zaehner se concentrează în mod repetat asupra experienței lui Huxley de unire cu picioarele scaunului de bambus.

În timp ce el face o serie de puncte importante, există probleme cu analiza sa. Nu numai că este selectiv în alegerea celor pe care îi cheamă să se pronunțe împotriva lui Huxley, dar cei pe care îi cheamă nu sunt supuși nici pe departe aceloraşi niveluri de examinare criminalistică. Deși există în mod evident diferențe între tipurile de experiențe mistice despre care vorbește Zaehner, evidențierea acestora nu înseamnă decât că indivizii cu seturi diferite și în contexte diferite oferă interpretări diferite ale experiențelor lor - ceea ce nu înseamnă a afirma prea multe. În plus, după ce a elaborat tipologia sa de experiențe mistice, el nu reușește să ia în considerare similitudinile dintre interpretările religioase, psihotice și psihedelice. A face acest lucru, conform tezei lui Zaehner, ar însemna să confunde sacrul cu profanul. Cu alte cuvinte, analiza sa este distorsionată de impunerea unui dualism sacru-profan care ține prea puțin cont de natura reală a experiențelor mistice. De exemplu, nu numai că nu reușește să exploreze semnificația continuităților dintre tipurile de experiențe mistice pe care le identifică, dar în mod sistematic nu ține cont nici de diferențele din cadrul tipurilor în sine. Aceasta înseamnă că orice varietăți teiste sau moniste de experiență psihedelică, precum cele ale lui Dunlap, sunt respinse sumar sau pur și simplu ignorate. De exemplu, el a recunoscut cercetările lui James Slotkins cu privire la utilizarea de **peyote** în Biserica Nativă Americană, în care „ei au viziuni, care pot fi ale lui Hristos Însuși .... În unele cazuri ei devin conștienți de prezența lui Dumnezeu și de acele neajunsuri personale care trebuie corectate dacă vor să facă voia Lui". Acesta este un exemplu semnificativ de experiență psihedelică vizibil teistă. Cu toate acestea, în loc să exploreze implicațiile, el și-a deschis pur și simplu Biblia și a declarat că Pavel „condamnă persoanele care se prezintă bete la sacrificiul euharistic". El și-a imaginat că „Sfântul Pavel dezbătea întrebarea: Era legitim să se folosească alcool pentru a stimula simțurile la momentul mesei sacrificiale? Era legitim să se folosească mijloace fizice pentru a produce un extaz artificial și pentru a permite simțurilor unui om senzual să participe la uniunea spirituală dintre om și Dumnezeu?" Deși este discutabil dacă Pavel s-a gândit de fapt la această chestiune în acești termeni, este clar de ce Zaehner a ales să interpreteze pasajul în acest fel. Cu toate acestea, ideea este că el ocolește destul de stângaci implicațiile naturii teiste a unor experiențe psihedelice pentru a-l ataca pe Huxley pentru că îi contrazice propriile presupoziții teologice.

Respingerea generală de către Zaehner a gândirii lui Huxley în această privință evidențiază o problemă cu multe dintre analizele religioase ale experienței psihedelice: faptul că (așa cum am discutat în capitolul 1) acestea sunt distorsionate de prejudecățile teologice organizate în jurul unui dualism sacru-profan. Odată ce utilizarea substanțelor chimice a fost profanată, din motivele discutate mai sus, este foarte dificil ca experiențele pe care acestea le induc să fie tratate ca „religioase". Zaehner concluzionează prin închiderea discuției pe această temă: „În principiu, interferența artificială cu conștiința este, cu excepția motivelor medicale valide, greșită". Alți teologi ai vremii, chiar și unii mai progresiști precum Harry Abbot Williams, pur și simplu i-au urmat exemplul și l-au denunțat pe Huxley: „Chiar și în această epocă nu există zboruri supersonice către Orașul Ceresc sau chiar către Palatul frumos. O mai bună conștientizare poate fi obținută doar printr-o călătorie pe jos prin *Slough of Despond* (Groapa deznădejdii), *Hill of Difficulty* (Colina dificultății), *Doubting Castle* (Castelul îndoielii) și restul".

Huxley nu a fost preocupat de astfel de critici, la care se aștepta cu siguranță și la care nu a răspuns niciodată în mod oficial. Acestea fiind spuse, în anul precedent, în cartea „*Raiul și iadul*”, Huxley își dăduse efectiv răspunsul. Pentru „cei a căror filosofie este pe nedrept spirituală ... o experiență condiționată chimic nu poate fi o experiență a divinului”. Cu toate acestea, „într-un fel sau altul, toate experiențele noastre sunt condiționate chimic, iar dacă ne imaginăm că unele dintre ele sunt pur «spirituale», pur «intelectuale», pur «estetice», este doar pentru că nu ne-am preocupat niciodată să investigăm mediul chimic intern în momentul apariției lor”. Acest lucru se aplică cu siguranță lucrării lui Zaehner, care, din cauza presupozițiilor sale teologice, nu a reușit să interogheze „misticismul religios”. În plus, „este o chestiune de consemnare istorică faptul că majoritatea contemplaților au lucrat sistematic pentru a-și modifica chimia corpului, în vederea creării condițiilor interne favorabile înțelegerii spirituale”. Din fericire, în zilele noastre, „știm cum să reducem eficiența supapei reductoare cerebrale prin acțiune chimică directă și fără riscul de a provoca daune grave organismului psihofizic”. Prin urmare, „pentru un aspirant la mistică să revină, în stadiul actual al cunoștințelor, la post prelungit și autoflagelare violentă ar fi la fel de lipsit de sens cum ar fi pentru un aspirant la gătit să se comporte ca chinezul lui Charles Lamb, care a dat foc casei pentru a prăji o plăcintă”.

Observații finale

Undele culturale provocate de impactul cărților *The Doors of Perception* și, într-o mai mică măsură, *Raiul și iadul* au devenit valuri în zorii anilor 1960. Mulți aspiranți la mistică, lucrând de obicei cu idei budiste și hinduse, erau de acord cu Huxley că nu trebuie să se dea foc casei pentru a prăji un porc. Nu avea rost să urmeze calea dificilă a ascetismului dacă o stare mistică putea fi experimentată prin simpla înghițire a unei substanțe psihedelice în timp ce se stă într-un scaun confortabil, ascultând muzica preferată. Până la sfârșitul anilor 1950, exista nu numai un interes contracultural în creștere pentru budismul Zen, așa cum este descris în mod sugestiv în cartea lui Jack Kerouac *The Dharma Bums* (1959), ci și o fascinație pentru ceea ce Alan Watts numea „aventuri în chimia conștiinței”, așa cum este discutat în lucrările lui Allen Ginsberg și William Burroughs. A apărut un sentiment, în special în rândul tinerilor, că, după cum spunea Watts, „chimiștii moderni [au] preparat una sau două substanțe . ... care, în unele cazuri ... induc stări de spirit remarcabil de asemănătoare conștiinței cosmice".

Acestea fiind spuse, în timp ce Watts a devenit un susținător entuziast al tezei lui Huxley, el și-a exprimat inițial îngrijorări similare cu cele ale lui Zaehner cu privire la scurtăturile spirituale: „În primul rând, experiența mistică pare cu totul prea ușoară atunci când pur și simplu iese dintr-o sticlă și este astfel disponibilă oamenilor care nu au făcut nimic pentru a o merita, care nu au postit, nu s-au rugat și nu au practicat yoga. Pe de altă parte, afirmația pare să implice faptul că percepția spirituală este, până la urmă, doar o chestiune de chimie corporală care implică o reducere totală a spiritualului la material.” Cu toate acestea, după cum se menționează în capitolul 1, el a decis că, deși „acestea sunt considerații serioase”, trebuie să se înțeleagă că „se constată că dificultatea se bazează pe o confuzie semantică în ceea ce privește definițiile «spiritual» și «material»”. Cu alte cuvinte, îngrijorarea publicului cu privire la psihedelice se bazează pe o falsă opoziție între spirit și materie - una dintre principalele teme ale operei sale. La fel ca Huxley și unele dintre principalele curente ale revoluției psihedelice din anii 1960, punctul său de vedere general a fost că „utilizarea acestor substanțe chimice nu reduce înțelegerea spirituală la o simplă chestiune de chimie corporală”. Într-adevăr, „chiar și atunci când putem descrie anumite evenimente în termeni de chimie, acest lucru nu înseamnă că aceste evenimente sunt doar chimice”. Chimia creierului, stările modificate de conștiință și experiențele spirituale sunt fundamental legate. Ca răspuns la critici precum cele ale lui Zaehner, el a susținut că trebuie cel puțin să luăm în considerare posibilitatea ca „unele dintre substanțele chimice cunoscute sub numele de psihedelice să ofere oportunități pentru o înțelegere mistică în același mod în care vopselele și pensulele bine pregătite oferă oportunități pentru o pictură fină sau un pian frumos construit pentru muzică bună”.

7. Revoluție în cap

Descoperirea recentă, avidă, a tradiției psihedelice înseamnă o revoluție în conștiință. Ea reînvie trăirea experienței sacramentale.

-THEODORE ROSZAK

CONFLUENȚA dintre droguri, religie, psihologie și cultura populară a contribuit la un moment catalitic la sfârșitul secolului al XX-lea, când *underground*-ul a ieșit la suprafață și contracultura a devenit cultură. Desigur, acest lucru s-a întâmplat într-un moment istoric propice. Spre deosebire de lucrările lui Crowley privind drogurile, multe dintre acestea fiind publicate în timp ce contracultura decadentă a sfârșitului de secol era în declin, scrierile psihedelice ale lui Aldous Huxley au apărut în timp ce o nouă contracultură era în creștere. Această nouă generație de căutători, care încă își trăgea mare parte din idealism din cărți, a profitat de opera lui și de cea a scriitorilor Beat precum Allen Ginsberg, Jack Kerouac și William Burroughs, care discutau, de asemenea, despre semnificația stărilor psihedelice de transcendență. În plus, aveau banii și timpul liber pentru a experimenta. Prosperitatea, după cum a argumentat Hugh McLeod, „a permis apariția unor culturi mai exotice, care se opuneau în mod deschis tuturor normelor stabilite de comportament respectabil". Tinerii, a observat Robert Cottrell, „presupuneau că pot transforma societatea și că pot atinge fericirea spirituală într-un mod pe care doar cei puțini sanctificați l-au realizat vreodată . . . . Ei erau siguri că drumul lor spre iluminare era garantat de schimbările pe care le efectuau în stilul de viață, de renunțarea la metodele competitive și raționale care aduseseră atâta suferință atâtor oameni și de ingerarea de substanțe farmacologice care, aparent, promiteau o iluminare instantanee". Mulți au fost de acord cu declarația îndrăzneață a lui Timothy Leary (care a fost ea însăși indusă de ideile care circulau în cadrul culturii Beat) că "dacă îți iei religia în serios, dacă vrei cu adevărat să te angajezi în căutarea spirituală, trebuie să înveți cum să folosești substanțe psiho-chimice. Drogurile sunt religia secolului XXI". După cum spunea Ginsberg, un drog psihedelic era o „poțiune spirituală". Mesajul [era]: lărgiți aria conștiinței".

Prin urmare, reflectând asupra acestei perioade, Roszak a comentat în 1995 că, deoarece în zilele noastre „drogurile au devenit atât de mult refugiul disperării și elementul de bază al criminalității organizate ... este dificil să apreciem o perioadă în care acestea erau considerate parte integrantă a unei agende politice-culturale-spirituale". În anii '60, își amintește el, „experiența psihedelică era menită să curețe ușile percepției, astfel încât totul să poată fi văzut ca sfânt într-o cultură în care părea că nimic din sufletul uman sau din lumea naturală nu mai era sacru.

Aventuri în chimia conștiinței

În ziua de Anul Nou 1961, la puțin timp după prânz, cercetătorul în religie Huston Smith și soția sa, Eleanor, s-au așezat în sufrageria lui Timothy Leary. „După o cafea și amabilități, Tim a presărat câteva capsule de *mescalină* pe măsuța de cafea și ne-a invitat să fim oaspeții lui. Una, a spus el, era o doză ușoară, două o doză medie, iar trei o doză mare. Eu am luat una; Eleanor, mai îndrăzneață, a luat două. După aproximativ o jumătate de oră, când nimic nu părea să se întâmple, am luat și eu o a doua capsulă". Deși inițial Smith s-a simțit încordat și a simțit nevoia să se întindă, odată ce a făcut acest lucru, treptat și imperceptibil a „trecut în starea vizionară". Totuși, nu era chiar ceea ce se aștepta: „Lumea în care am fost introdus era ciudată, stranie, tulburătoare, semnificativă și terifiantă dincolo de orice imaginație". Pe măsură ce experiența avansa, Huxley a observat că „noțiunea lui Bergson despre creier ca o supapă de reducere mi s-a părut corectă". După cum indică acest comentariu, Huxley a fost extrem de important pentru Smith - „nu doar ca scriitor, ci și ca prieten și mentor". În special, el și-a amintit mai târziu că *The Doors of Perception* îl entuziasmase, „tocmai pentru că promitea o realitate mai mare".

În 1960 l-a invitat pe Huxley să țină o prelegere la Massachusetts Institute of Technology, unde era profesor de filosofie. Aceasta a dus la mai multe discuții despre *mescalină* și misticism.

Huxley i-a sugerat apoi că ar trebui să ia legătura cu „un nou cercetător de la Universitatea Harvard” care îl contactase în legătură cu munca sa privind stările modificate.

Iată-l acum, în ziua de Anul Nou, întins pe canapeaua cercetătorilor și experimentând ceea ce îl determinase pe Huxley să scrie *The Doors of Perception*. „Teoria emanației lui Plotinuss și omologul său vedantic mai detaliat fuseseră până atunci doar teorii conceptuale pentru mine. Acum le vedeam .... M-am trezit amuzat, gândindu-mă cât de păcăliți fuseseră istoricii filozofiei în a acredita creatorii unor astfel de viziuni asupra lumii ca fiind genii speculative. Dacă ar fi avut experiențe precum a mea... nu ar fi trebuit să fie mai mult decât niște reporteri”. În plus, a remarcat el, „dincolo de a justifica originea acestor filosofii, experiența mea a susținut adevărul lor”. De asemenea, el a intrat într-o stare extatică similară cu „experiențele apropiate de moarte” înregistrate de spiritiștii secolului al XIX-lea în timpul intoxicației cu *hașiș*: „Eram conștient de corpul meu, întins pe o canapea ca pe o lespede de pompe funebre, rece și ușor umed. Dar aveam, de asemenea, sentimentul că se va reactiva doar dacă spiritul meu va alege să reintre în el. Ar trebui să aleagă așa ceva? Nu părea să existe un motiv clar pentru a face acest lucru. În plus, ar putea să se reconecteze dacă aș vrea eu?".

În urma acestei experiențe, psihoactivitățile au devenit timp de câțiva ani un element central al gândirii lui Smith. „Reflectând, faptul de a fi devenit peste noapte un vizionar - unul care nu numai că crede în existența unei lumi mai importante decât aceasta, dar care a și vizitat-o - nu a fost puțin lucru. Cum a fost posibil ca ceea ce am simțit ca o schimbare epocală în viața mea să se fi înghesuit în câteva ore și să fi fost provocată de o substanță chimică?" Deși era, ca și Huxley, pe deplin conștient de rezultatele cercetărilor științifice, care de obicei explicau experiența psihedelică în termeni fiziologici, el nu și-a putut reprima convingerea că era mai mult decât atât. Prin urmare, el „a căutat asociați” care îi împărtășeau „nevoia de a vorbi despre și de a înțelege” ceea ce el numea „secretul lor comun”. Aceasta era „materia din care sunt făcute bisericile”. Într-adevăr, el a văzut proiectul psihedelic de la Universitatea Harvard, în care s-a implicat, ca pe o „biserică *ad hoc*”, a cărei teologie organizatoare era „rezistența la explicațiile epifenomenale, reducționiste ale revelațiilor noastre și certitudinea noastră ... că era imposibil să ne încheiem socotelile cu realitatea fără a lua în considerare aceste revelații”.

Cultura anilor 1960 a devenit rapid un creuzet al creativității și inovației, în care o contra-cultură alimentată de halucinogene a regândit arta, literatura, muzica, psihologia, psihiatria, fizica, relațiile, politica și, bineînțeles, religia, în special religia orientală. Ideea-cheie era „să-ți hrănești capul”, după cum spunea Grace Slick în unul dintre cele mai faimoase cântece psihedelice ale perioadei, „*White Rabbit*” (1967), inspirat de *Alice în Țara Minunilor,* al formației Jefferson Airplanes. În timp ce multe rafturi au fost ocupate cu studii despre această cultură a anilor 1960 care se hrănea cu capul, gânditorul central al tuturor acestora este Leary. Deși există numeroase figuri importante în dezvoltarea gândirii psihedelice în această perioadă, drumurile celor mai mulți dintre ei se intersectează cu cea a lui Leary - mulți fiind colegi de drum. Ca atare, el oferă un punct central util pentru o mare parte din ceea ce urmează. Dacă Huxley a fost gurul psihedelic al anilor 1950, Leary, într-un mod diferit, distinctiv public, a preluat această mantie în anii 1960. Acestea fiind spuse, deși impactul cultural al lui Leary a fost semnificativ și vom vedea că, până în 1961, a ajuns să se considere un guru și un profet, moștenirea sa intelectuală a fost neglijabilă atunci când a fost luată în considerare în contextul evoluțiilor filosofice și politice inovatoare care aveau loc în anii 1960, în special în Europa. O mare parte din ceea ce spune este pe deplin demn de încredere și confirmată de contemporanii săi, dar alteori există, așa cum a observat Huxley, ceva de șarlatan în el, în sensul că se joacă cu faptele, metaforele și identitățile atât de flagrant încât ne întrebăm dacă le-a luat vreodată în serios.

Deși viața lui Leary poate fi considerată încântătoare din mai multe puncte de vedere, ea a inclus, de asemenea, un adânc curent de tristețe și tragedie. Tatăl său era un alcoolic abuziv, iar pe 11 octombrie 1955, cu o zi înainte de a împlini 35 de ani, prima sa soție, Marianne, s-a sinucis - în parte, trebuie menționat, ca urmare a infidelității sale. Biletul ei de adio spunea: „*Dragul meu, nu pot trăi fără dragostea ta. Am iubit viața, dar am trăit-o prin tine. Copiii vor crește întrebându-se despre mama lor. Îi iubesc atât de mult și te rog să le spui asta. Te rog să fii bun cu ei. Sunt atât de*

drăguți”. După moartea ei, Leary s-a mai căsătorit de patru ori; toate aceste uniuni s-au încheiat prin divorț.

Educația timpurie a lui Leary, care a inclus o scurtă perioadă la West Point, nu a fost promițătoare. Cu toate acestea, el a obținut în cele din urmă un masterat în psihologie la Universitatea de Stat din Washington și un doctorat la Universitatea California din Berkeley. Curând a început să atragă atenția ca o stea în ascensiune în cercetarea psihologică într-o perioadă în care tot mai mulți americani se îndepărtau de consilierea religioasă și se orientau spre psihoterapie. După cum a spus Don Lattin, „Terapeuții deveneau noii mari preoți”. S-a implicat rapid în noul departament de psihologie de la spitalul Kaiser din Oakland, în calitate de director al cercetării psihologice. În această perioadă a scris cea mai reușită lucrare a sa în psihologie. *Diagnosis of Personality: A Functional Theory and Methodology for Personality Evaluation* (pe care i-a dedicat-o Mariannei). Cu toate acestea, în 1958, după o căsătorie de scurtă durată cu Mary Delia Cioppa, manager de proiect la Kaiser Foundation Hospital, și-a dus copiii în Spania, aparent pentru a se concentra asupra unei a doua cărți. Aceasta nu a fost o perioadă fericită. Leary era foarte stresat, iar sănătatea sa mentală și fizică s-a deteriorat: avea senzația că scalpul îi arde; pe spate și pe stomac i-au apărut vânătăi; încheieturile, gleznele și fața i s-au umflat; pe obraji i-au apărut bășici mari; ochii i s-au umplut de puroi; iar temperatura i-a crescut. Cu toate acestea, în timpul unui moment deosebit de scăzut, el a experimentat un episod de *ekstasis* care avea să aibă un efect profund asupra sa. „Eram slăbit și tremuram. M-am prăbușit în scaun pentru tot restul nopții întunecate ..... Am murit. Mi-am dat drumul. M-am predat. Am lăsat încet fiecare tic al vechii mele vieți să dispară. Cariera mea, ambițiile mele, casa mea. Identitatea mea”. Acesta a fost, după părerea lui, un tip de experiență în apropierea morții.

Astfel de experiențe de disoluție a identității nu sunt neobișnuite. Nu numai că ele apar adesea în momente de suferință, boală sau amenințare, dar există și referiri la moartea sinelui și renașterea sufletului în istoria misticismului. Unii mistici se referă la acest lucru ca la o pierdere a „eu-lui” (ceea ce Huxley numea experiența „Nu-eu”). Discuția lui Russell Nieli despre noțiunea lui Ludwig Wittgenstein de a fi „absolut sătul” este utilă aici: este „o stare de spirit”, notează Wittgenstein, „în care cineva este înclinat să spună «Sunt în siguranță», nimic nu mă poate răni orice s-ar întâmpla”. Aceasta poate fi înțeleasă ca o expresie a „experienței zborului mistic în dezangajarea sa de sine sau de «eu» de la identitatea cu corpul”. Bazându-se pe discuția lui R. D. Laing despre „sinele divizat”, Nieli subliniază faptul că, deoarece sinele întrupat are „sentimentul de a fi carne, sânge și oase”, acesta tinde să se simtă ca „supus pericolelor care amenință corpul, pericolele atacului, mutilării, bolii, degradării și morții”. Cu toate acestea, în „experiența zborului mistic ... sinele sau sentimentul de ”Eu” este dezincarnat. Îndepărtat în mod extatic de corp și de toate obiectele lumii spațiu-timp-materie, el se experimentează pe sine ca fiind dincolo de pericolele care însoțesc existența într-o astfel de lume”. În timp ce alții au scris despre acest lucru în legătură cu experiența psihedelică, ea este poate cel mai sugestiv articulată de Arthur Koestler în relatarea sa autobiografică a unei experiențe pe care a avut-o în timp ce lâncezea într-o celulă de închisoare în timpul Războiului Civil Spaniol, conștient că ar putea fi executat în orice moment.

Luptând cu anxietatea în fața perspectivei propriei disoluții, el a început să își ocupe gândurile luând în considerare dovada lui Euclid că există o cantitate infinită de numere prime. Confluența dintre anxietate și gândurile la infinit a evocat o experiență profundă, care i-a schimbat viața:

> *Infinitul este o masă mistică învăluită într-o ceață; și totuși era posibil să dobândești o anumită cunoaștere a acestuia fără a te pierde în ambiguități trecătoare. Semnificația acestui lucru m-a cuprins ca un val .... Cred că am stat acolo câteva minute, captivat de conștiința fără cuvinte a faptului că „este perfect - perfect”; până când am observat un ușor disconfort care mă bântuia în mintea mea - o circumstanță banală care strica perfecțiunea momentului. Atunci mi-am amintit natura acestei neplăceri irelevante: Eram, desigur, în închisoare și puteam fi împușcat. Dar acest lucru a fost imediat răspuns de un sentiment a cărui traducere verbală ar fi: „Și ce dacă? Asta e tot? Nu ai nimic mai serios de care să te*

îngrijorezi?" - un răspuns atât de spontan, proaspăt şi amuzant ca şi cum neplăcerea intruzivă ar fi fost pierderea unui buton de guler. Apoi am plutit pe spate într-un râu de pace, sub poduri de liniște. Venea de nicăieri şi nu curgea nicăieri. Apoi nu mai era nici râu şi nici eu, eul încetase să existe.

Deşi „calvarul din Spania" al lui Leary a fost destul de diferit de cel al lui Koestler, acesta pare să fi evocat un moment similar de *ekstasis*. El a „renunțat" la corpul său, care era amenințat de o boală necunoscută - „eu"-ul a murit şi el a experimentat disoluția identității. Prin însăşi natura lor, astfel de experiențe au întotdeauna calitatea de inefabilitate, fiind greu de articulat pentru cei care nu le-au trăit. După cum remarca Koestler, „Când spun că «eu» a încetat să mai existe, mă refer la o experiență concretă care este la fel de incomunicabilă verbal ca sentimentul stârnit de un concert pentru pian, dar la fel de reală - ba chiar mult mai reală. De fapt", a continuat el, «semnul său principal este senzația că această stare este mai reală decât oricare alta pe care cineva a experimentat-o înainte - că pentru prima dată vălul a căzut şi că cineva este în contact cu realitatea reală». Reflecția lui Leary asupra propriei sale experiențe a indicat că a existat ceva din această calitate mistică a acesteia. Acest lucru este important deoarece este exact modul în care el a încadrat ulterior experiența psihedelică. El a înțeles că „calvarul din Spania" a fost „prima sa călătorie". Ca atare, aceasta a contribuit la construirea setului care i-a modelat experiența călătoriilor ulterioare. De exemplu, manualul său influent pentru transcendența indusă de droguri, *The Psychedelic Experience*, este o interpretare a *Cărții tibetane a morților* (1964), în care a descris un proces de „dezintegrare a ego-ului" foarte asemănător cu cel pe care îl experimentase în timpul bolii sale. „Calvarul din Spania a fost prima din cele aproximativ patru sute de călătorii moarte-renaştere pe care le-am experimentat din 1958. Prima nu a fost chimică. Sau a fost?" (Întrebarea se referă la afirmația lui Huxley conform căreia toate experiențele noastre implică chimia creierului).

În 1959, după ce şi-a revenit, Leary şi copiii săi s-au mutat la Florence. Prietenul şi colegul său Frank Barron, pe care îl cunoscuse prima dată la spitalul Kaiser, l-a vizitat. În timp ce stăteau de vorbă, Barron i-a împărtăşit cu entuziasm câteva experiențe recente. Leary şi-a amintit mai târziu că acesta i-a dezvăluit că „cercetările sale asupra creativității l-au condus în Mexic, unde a intervievat un psihiatru care producea viziuni şi transe folosind aşa-numitele ciuperci magice. Frank a dus o pungă plină cu ciuperci la Berkeley şi le-a ingerat". Conversația s-a abătut apoi pe un teritoriu necunoscut pentru Leary: „Frank m-a pierdut cu discuțiile sale despre revelațiile lui William Blake, intuițiile mistice şi perspectivele transcendentale produse de ciupercile ciudate". Înainte de a pleca, el a menționat că David McClelland de la Centrul de Cercetare a Personalității al Universității Harvard se afla, din întâmplare, în concediu sabatic în Florența.

După ce tocmai citise *Interpersonal Diagnosis of Personality* (care a fost desemnată cea mai bună carte de psihoterapie pentru anul 1957), McClelland a aranjat o întâlnire cu Leary. Impresionat de ideile sale, i-a oferit un post. După cum îşi amintește Leary conversația, acesta a declarat că „nu exista nicio îndoială" că ceea ce susținea Leary „va fi viitorul psihologiei americane". El a continuat: „Explici tactici de primă linie. Sunteți exact ceea ce ne trebuie pentru a zgudui lucrurile la Harvard". După cum s-a dovedit, numirea sa a dus la mult mai multe zguduiri decât anticipase oricare dintre ei.

În timpul perioadei petrecute la Harvard, în timp ce se bucura de o vacanță de vară în Cuernavaca, Mexic, Leary a făcut cunoştință cu Gerhart Braun, un antropolog şi lingvist stabilit la Universitatea din Mexic. „El descoperise", spune Leary, "referiri frecvente în Nahuatl la utilizarea ciupercilor magice. Ciupercile erau folosite de ghicitori pentru a prezice viitorul şi erau împărțite tuturor cu ocazia ceremoniilor. Curiozitatea lui Gerhart a fost stârnită. M-a întrebat dacă aş vrea să le încerc". Amintindu-şi entuziasmul lui Barron, acesta a fost de acord. După cum vom vedea în capitolul 8, deşi utilizarea ciupercilor era relativ necunoscută, în 1957 Gordon Wasson a publicat un articol în *Life* în care dezvăluia că el şi soția sa au luat ciuperci, au avut viziuni şi „au ieşit din experiență uimiți". Această relatare citită pe scară largă a contribuit la creşterea interesului pentru potențialul lor ca tehnologii de transcendență. Deşi ciupercile nu erau întotdeauna uşor de procurat, Gerhart a reuşit să obțină câteva de la un contact din satul San Pedro. Le-a pus în două boluri, le-a

așezat pe masă și a recomandat să mănânce câte șase. Leary „a luat unul. Puțea a umezeală”. A pus-o în gură. „Avea un gust mai rău decât părea. Am luat un pahar de Carta Blanca, am băgat restul în gură și le-am dat pe gât”. A mâncat în total șapte. După un timp, „a început să se simtă ciudat ... Detașat”. S-a întors în casă și s-a întins pe pat: „Am cedat deliciului, așa cum au făcut misticii timp de secole când au tras cu ochiul prin perdele și au descoperit că această lume - atât de evident reală - era de fapt o scenă minusculă construită în minte. Exista o mare de posibilități acolo (înăuntru?), alte realități, o gamă infinită de programe pentru alte viitoruri”. Amintind de viziunile romantice orientaliste consemnate de Coleridge, De Quincey și Ludlow, în fața lui apăreau ”palate pe Nil, temple hinduse, budoare babiloniene. Corturi de plăcere beduine, străluciri de pietre prețioase, rochii de mătase țesute respirând culoare, mozaicuri în flăcări cu smaralde Muzo, rubine Burma, safire Ceylon. Iată că au apărut șerpii cu bijuterii, reptilele maure alunecând, încolăcindu-se, rostogolindu-se pe scurgere în mijlocul retinei mele”. În timp ce medita la aceste imagini, a fost transportat înapoi în timpul evoluției: „Observând cu calm prima creatură marină care s-a târât până la țărm, m-am întins alături de ea, nisipul zgâriindu-mi obrazul, apoi am plutit până la oceanul verde și adânc. Salut, sunt prima ființă vie”. „Călătoria”, cum spune el, ”a durat puțin peste patru ore. Ca aproape toți cei cărora li s-a tras vălul, m-am întors ca un om schimbat”. Mai târziu, el a comentat: ”Prima dată am fost drogat până mi-am pierdut mințile la Cuernavaca, în august 1960. Am mâncat șapte ciuperci sacre din Mexic și am descoperit că frumusețea, revelația, senzualitatea, istoria celulară a trecutului, Dumnezeu, Diavolul, toate se află în corpul meu, în afara minții mele".

Nu toată lumea a fost mulțumită de acest nou „om schimbat”. Deoarece McClelland era quaker, iar Leary considera Societatea Prietenilor drept o „religie transcendentală . . . fondată pe experiențele vizionare sălbatice ale lui George Fox”, se aștepta ca McClelland să fie receptiv la relatările sale despre revelațiile psihedelice. Nu a fost așa! Leary a încercat să îl convingă de valoarea stărilor modificate pentru cercetarea psihologică, schițând o „propunere embrionară pentru experimente sistematice cu droguri la Harvard”. McClelland a fost uimit și mai mult decât puțin îngrijorat de perspectiva unei astfel de cercetări; persoana pe care o sponsorizase pentru a „zgudui lucrurile la Harvard” nu mai era acum în lesă. În ceea ce-l privește pe Leary, întâlnirea cu McClelland i-a amintit de primirea lui Barron la Florența și l-a ajutat să realizeze ceea ce concluzionase Koestler, și anume că „era practic imposibil să transmiți experiența stărilor modificate cuiva care nu fusese acolo”. Sesiunea psihedelică, a susținut el, „este ca sexul. Oricine nu a avut experiența nu poate înțelege cu adevărat sensul".

Fără a fi descurajați de îngrijorarea lui McClelland, Leary și Barron s-au scufundat în scrierile psihologilor de la Harvard care se interesaseră de stările modificate, în special cele ale lui William James și Morton Prince. „M-am simțit ca și cum aș fi fost inițiat într-un ordin secret al Illuminati din Cambridge”. În această perioadă plină de entuziasm, colegul lui Leary, George Litwin, i-a prezentat cartea lui Huxley, *Doors of Perception* și *Heaven and Hell*. „L-am citit pe Huxley. Și apoi am citit din nou cele două cărți. Și încă o dată. Totul era acolo. Toată viziunea mea. Și chiar mai mult”. La scurt timp după aceea, în octombrie 1960, când Huxley ținea o prelegere la Massachusetts Institute of Technology (la invitația lui Smith), Leary i-a scris, descriindu-i cercetările planificate. „Două zile mai târziu mi-a telefonat la birou, chiar mai entuziasmat decât mine. S-a oferit voluntar să participe la experimentele noastre. Am stabilit să luăm prânzul chiar a doua zi”. Leary a mers cu mașina să-l ia. Era, își amintește el, „exact persoana la care te-ai aștepta ca filosof britanic - un Buddha senin, cu o minte enciclopedică. Vocea sa elegantă de Oxford bolborosea, cu excepția momentelor de indignare amuzată, când tonul ei creștea în fața aroganței deținătorilor puterii care etichetau stările modificate de conștiință drept o boală”. Pe tot parcursul restului lunii octombrie 1960, cercetătorii de la Harvard s-au întâlnit frecvent cu Huxley pentru a-și discuta planurile. În cele din urmă, pastilele de *psilocibină* pe care le comandaseră au sosit și experimentele au început. Huxley a fost „subiectul nr. 11” într-o sesiune din noiembrie 1960. Această perioadă timpurie la Harvard a fost, își amintea mai târziu Leary, „o perioadă romantică naivă. Eram entuziasmați de ideea că noi, oamenii, putem zbura, ne putem desprinde de corzile sinaptice care ne țineau la niveluri scăzute de gândire, putem zbura în tărâmuri neexplorate ale creierului .... Noi eram pe cont propriu. Literatura psihologică occidentală nu avea aproape niciun

ghid, nicio hartă, niciun text care să recunoască măcar existența stărilor alterate. Noi nu aveam ritualuri, tradiții sau rutine reconfortante pe care să ne bazăm" - deși Huxley ne-a oferit unele îndrumări sub forma unor relatări preluate din operele lui Gautier și Baudelaire.

La una dintre întâlnirile lor, își amintește Leary, „Aldous s-a așezat în picioare, cu picioarele lungi încrucișate, și s-a uitat la mine ciudat. Deci, nu știi ce să faci cu această afurisită de piatră filosofală de care am dat peste cap? În trecut, această cunoaștere puternică a fost păzită în intimitate, transmisă în obscurantismul subtil, metaforic, al savanților, misticilor și artiștilor". Răspunsul lui Leary a identificat traiectoria pe care o va urma revoluția psihedelică din anii 1960 și a expus diferențele dintre abordările celor doi bărbați. Tendințele lui Huxley erau mai conservatoare, în sensul că, dacă problema ar fi fost lăsată în seama sa, explorarea psihedelică ar fi fost limitată la o elită de intelectuali și gânditori religioși: „Trebuie să încercăm să formăm o minoritate suficientă și eficientă de indivizi, capabili să profite de limbă și cultură fără a fi abrutizați sau înnebuniți de acestea, capabili să schimbe modele de comportament învechite". Acest lucru l-a antagonizat pe Leary: "Dar societatea are nevoie de aceste informații", am spus cu pasiune. Butonul meu anti-elitist fusese apăsat. Huxley s-a gândit puțin și, se pare, a acceptat punctul de vedere al lui Leary. „Dintr-o dată și-a bătut palmele pe piciorul său osos. 'Rolul tău este destul de simplu. Devino o majoretă pentru evoluție. Asta am făcut eu și bunicul meu înaintea mea. Aceste medicamente pentru creier, produse în masă în laboratoare, vor aduce schimbări majore în societate. Acest lucru se va întâmpla cu sau fără tine sau fără mine. Tot ce putem face este să răspândim vestea". Apoi, gândindu-se aproape sigur la critici precum Zaehner, el a adăugat: „Timothy, trebuie să te aștepți la opoziție. Există oameni în această societate care vor face tot ce le stă în putință pentru a opri cercetările noastre .... Managerii conștiinței, de la Vatican la Harvard, sunt în afaceri de mult timp și nu au de gând să renunțe la monopolul lor. Și, la urma urmei, ei sunt experții, iar noi suntem amatorii. Ei sunt profesioniștii, iar noi suntem doar amatorii".

Leary era, din multe puncte de vedere, persoana potrivită pentru această funcție. Deși Huxley avea rezerve și alții, cum ar fi Wasson, îl disprețuiau în mod deschis, el era în mod natural subversiv, încăpățânat și inteligent, cu o personalitate carismatică. Michael Hollingshead nu era singurul care îl considera „una dintre cele mai înțelepte și mai iluminatoare ființe pe care lumea le-a cunoscut vreodată".

Walter Houston Clark chiar a discutat despre el cu referire la analiza lui James despre „sfinți": „Echilibrul său, acuitatea minții, simțul umorului, empatia și compasiunea în fața nenorocirilor, care i-ar zdrobi pe oamenii obișnuiți, ar fi imposibile dacă nu ar fi legate de o sursă de forță în acea viață mai largă pe care James o leagă, de asemenea, de „forța sufletului". Deși astfel de evaluări sunt extravagante, ele indică ceva din carisma lui Leary și statutul său cultural național în anii 1960. Indiferent cum îl va judeca istoria, există cu siguranță ceva adevăr în afirmația lui Ginsberg că, pentru mulți, el a fost „un erou al conștiinței americane... confruntat cu sarcina unui Mesia". Dar, așa cum Huxley și-a dat repede seama, **mesia** sunt adesea idiosincratici și imprevizibili. Într-o scrisoare pe care i-a adresat-o lui Osmond în 1961, după o seară petrecută cu Leary, el și-a exprimat frustrarea față de ceea ce plănuia acesta din urmă: „Vorbea atâtea prostii... încât am devenit destul de îngrijorat. Nu cu privire la sănătatea lui mintală - pentru că este perfect sănătos - ci cu privire la perspectivele lui în lume; pentru că această vorbire fără sens nu este decât o altă modalitate de a-i enerva pe oamenii cu autoritate, de a sfida convențiile, de a trage cu ochiul la lumea academică .... Țin foarte mult la Tim... dar de ce, oh, de ce trebuie să fie atât de nesimțit?" Acesta era tocmai motivul pentru care Huxley favoriza o abordare mai conservatoare. Era important să aprindem focul revoluției, dar nu într-un mod care să determine autoritățile să stingă flacăra înainte ca aceasta să aibă șansa de a prinde contur.

Un alt moment catalizator pe calea lui Leary către revoluția psihedelică a fost o întâlnire cu borcanul de maioneză al lui Hollingshead. Huxley îi sugerase lui Hollingshead, care lucra la New York ca secretar executiv al Institutului pentru Schimburi Culturale Britanice și care reușise să pună mâna pe niște LSD Sandoz, să-l contacteze pe Leary: „Dacă există un singur cercetător în America care merită văzut... acela este doctorul Leary". A urmat sfatul lui Huxley și în septembrie 1961 a aranjat să se întâlnească cu Leary la Harvard.

Hollingshead l-a invitat în dormitorul său și i-a prezentat un borcan de maioneză plin cu pastă de zahăr infuzată cu LSD. Mai erau, a estimat el, 4975 de călătorii. „Aici este, a spus el, cheia miracolului și a sensului. Când ai de gând să o iei ?" Leary a rezistat. „Tot ce auzisem despre acidul lizergic suna amenințător pentru mine. Ciupercile și **peyote**-ul creșteau natural în pământ și erau folosite de mii de ani în culturile indiene înțelepte. LSD, pe de altă parte, era un produs de laborator și căzuse rapid în mâinile medicilor și psihiatrilor". Mai mult, el a recunoscut că a fost „speriat". LSD amenința să îl mute dincolo de zona sa de confort. „Era evident că LSD-ul mai puternic te mătura mult dincolo de înțelepciunea tandră a *psilocibinei*". Cu toate acestea, în cele din urmă, el s-a supus curiozității sale. Rezultatul a fost o experiență mistică profundă și revoluționară: „Lingura plină a lui Michael a răsturnat conștiința dincolo de viață, în dansul turbionar al energiei pure, unde nimic nu exista în afară de vibrațiile turbionare, iar fiecare formă iluzorie era pur și simplu o frecvență diferită. A fost cea mai zguduitoare experiență din viața mea".

Până în prezent, am văzut că expunerea inițială a lui Leary la psihedelice evidențiază o serie de puncte de interes semnificative privind setul și cadrul experiențelor vizionare induse la începutul anilor 1960. În primul rând, el a fost un psiholog subversiv cu simpatii contraculturale. Nemulțumit de multe dintre teoriile psihologice contemporane și interesat de noi forme de autotransformare, utilizarea halucinogenelor a fost întotdeauna atrăgătoare pentru el. În al doilea rând, nu putem să nu ne întrebăm dacă interesul său pentru psihedelice a fost stimulat de vulnerabilitatea sa la începutul anilor 1960.

Cu siguranță, viața sa emoțională zbuciumată - sinuciderea primei sale soții, divorțul de cea de-a doua soție, dorința de a avea grijă de copiii săi, care își pierduseră mama, adaptarea la o țară nouă - pare să se fi manifestat prin simptome fizice severe care au culminat cu epuizare extremă și o experiență de moarte și renaștere, pe care el a înțeles-o ca fiind „prima sa călătorie". În al treilea rând, prima sa discuție semnificativă despre transcendența indusă de droguri a fost cu Barron, care pare să fi interpretat experiența în termenii unei stări mistice. Prin urmare, indiferent de cadrul psihologic în care au avut loc experimentele inițiale, încă de la început interpretarea sa a stărilor psihedelice a fost în mare parte influențată de ideea că acestea erau într-un fel mistice. În cele din urmă, reflecția sa ulterioară asupra experienței psihedelice a fost influențată în mod explicit de lucrarea lui Huxley și de cultura ocultă din ce în ce mai orientalizată de la începutul anilor 1960. El notează că ideile sale au fost influențate nu numai de lucrarea lui James, *Varieties of Religions Experience* - așa cum au fost, de altfel, și cele ale prietenului său Allen Ginsberg - ci și de „textele *pop-hindu* și *pop-buddhist*" din acea perioadă. (Manualul 1964 pentru stări modificate induse pe baza *Cărții tibetane a morților,* pe care l-a scris împreună cu Metzner și Alpert, a fost rezultatul unei sugestii din partea lui Huxley și Gerald Heard de a folosi cartea ca ghid pentru sesiunile psihedelice). Acestea fiind spuse, deoarece Leary a fost unul dintre principalii arhitecți ai revoluției psihedelice, interesele sale în psihologie și psihoterapie au contribuit la traiectoria acesteia. În special, la fel ca Huxley, el era interesat de conștiință și de „potențialitățile umane" (un termen popularizat de Huxley și dezvoltat în cadrul psihologiei umaniste). După cum a observat Roszak, „în rândul unui număr din ce în ce mai mare de persoane care se mișcă cu curenții avansați ai psihoterapiei și artelor vindecării, ai «cercetării conștiinței» și ai noilor religii, a apărut un consens spontan în jurul imaginii evolutive a potențialității umane". În acest context, Leary a teoretizat valoarea substanțelor psihedelice. „Huxley a fost deschizătorul de drumuri", insistă Leary în interpretarea lui Lattin a unei conversații pe care a avut-o cu Andrew Weil și Ronnie Winston.

> *Știți, nu am avut nicio idee cu privire la potențialul acestei cercetări până când nu am avut propria mea experiență cu ciupercile psilocibină în timpul verii. În esența sa, trebuie să înțelegeți că acesta nu este un exercițiu intelectual. Este experiențial. Este, și aproape că mi-e rușine să spun asta, religios. Dar este mai mult decât religios. Este exaltant. Ne arată că creierul uman posedă potențialități infinite. Poate funcționa în dimensiuni spațio-temporale despre care nici nu am visat că există. Simt că m-am trezit dintr-un lung somn ontologic.*

Deşi a fost informat de perspectivele spirituale ale contraculturii, înţelegerea sa a experienţei psihedelice a fost fundamental fiziologică, spre deosebire de cele ale lui Smith şi Huxley. Deşi în 1966 a înfiinţat Liga pentru Descoperire Spirituală, care a fost înregistrată ca organizaţie religioasă în statul New York, cadrul său dominant de referinţă a fost întotdeauna psihologia experimentală. El credea că eliberarea personală şi politică ar putea fi obţinută printr-o mai bună înţelegere a potenţialului creierului. Punctul său de plecare a fost întotdeauna că „toate evenimentele din natură, inclusiv comportamentul uman, există pentru noi doar ca fiind înregistrate, înregistrate şi mediate de creier". Este interesant faptul că folosea uneori un **B** (de la Brain=creier) cu majusculă, la fel cum în literatura teologică se foloseşte de obicei un **G** cu majusculă pentru cuvântul „Dumnezeu": „Creierul tău este Dumnezeu".

Indiferent de diferitele modalităţi ezoterice prin care Leary a încercat să popularizeze psihicul în urma concedierii sale controversate de la Harvard în 1963 - prima concediere din istoria Harvard - şi a ascensiunii sale ulterioare la statutul de icoană contra-culturală, principalul său interes a fost potenţialul lor ca instrument psihologic. El era interesat în special de capacitatea lor subversivă de a accesa întregul potenţial al creierului şi de a inhiba reflexele condiţionate. Semnificaţia contraculturală a psihedelicelor era eficacitatea lor în eliberarea indivizilor de „realitatea jocului". Deşi Leary menţionează rar cartea populară din 1964 a lui Eric Berne, *Games People Play: The Psychology of Human Relationships*, este clar că aceasta a avut o influenţă formativă asupra dezvoltării gândirii sale. Cu toate acestea, Leary a insistat că influenţa a fost de fapt în direcţia opusă: „Eric Berne a popularizat conceptele mele de analiză tranzacţională şi teoria jocurilor în *Games People Play*, făcând accesibile publicului concepte de schimbare a comportamentului care fuseseră anterior rezervate preoţiei psihologice", deşi Berne nu îl menţionează niciodată pe Leary în carte.

Cu toate acestea, indiferent de direcţia influenţei, „boom-ul psihologiei umaniste era pe drum" şi, în mare parte datorită lui Leary, revoluţia psihedelică era destinată să devină parte a acestuia. Concentrându-se pe întreaga persoană, psihologia umanistă era vehiculul ideal pentru ideile psihedelice, cu accentul său pe importanţa observării comportamentului uman, nu doar din perspectiva psihologului, ci şi din perspectiva experienţei subiective a individului. Stimulată în special de munca lui Carl Rogers şi Abraham Maslow, psihologia a fost reorientată către experienţa sinelui.

Influenţat de aceste noi curente psihologice, Leary şi-a organizat teoretizarea în jurul ideii de „joc", pe care a raportat-o direct la gândirea lui Huxley. Opera sa, deşi se bazează pe o serie de idei, poate fi înţeleasă în termenii unei lecturi psihologice umaniste a lui Huxley. Acest lucru îl plasează ferm în cadrul „spiritualităţii psihologice" emergente din anii 1960, al cărei centru de interes a fost realizarea de sine. După cum comentează Paul Heelas, „Experienţele de armonie, iubire de sine şi de ceilalţi, pace şi linişte, vindecare şi «întregire» sunt subliniate; drogurile halucinogene pot fi folosite pentru a dezvolta ... . Experienţa psihedelică, după cum comentează Roszak, „devine un mijloc chimic limitat pentru un scop psihic mai mare, şi anume reformularea personalităţii, pe care se bazează în ultimă instanţă ideologia socială şi cultura în general". În consecinţă, revoluţia psihedelică poate fi redusă la un silogism simplu: „schimbaţi modul predominant de conştiinţă şi schimbaţi lumea; utilizarea drogurilor *ex opera operato* schimbă modul predominant de conştiinţă: prin urmare, universalizaţi utilizarea drogurilor şi schimbaţi lumea". Această înţelegere a potenţialului psihedelicilor începe să devină evidentă în primul articol scris de Leary despre *psilocibină* în 1964:

> *Învăţarea culturală a impus cortexului câteva programe jalnic de mici. Aceste programe pot activa poate o zecime sau o sutime din conexiunile neuronale potenţiale. Toate jocurile învăţate sau viaţa pot fi văzute ca programe care selectează, cenzurează, alertează şi astfel limitează drastic răspunsul cortical disponibil (supapele reducătoare ale domnului Aldous Huxley). Medicamentele CE (adică de expansiune a conştiinţei) deconectează aceste programe înguste. Ele deconectează ego-ul, maşinăria jocului şi mintea (acel grup de concepte ale jocului). Şi cu ego-ul şi mintea deconectate, ce rămâne? Nu „id-ul"; nu*

impulsurile întunecate, malefice. Aceste presupuse „forțe” negative fac, desigur, parte din joc, fiind pur și simplu anti-reguli. Ceea ce rămâne este ceva despre care cultura occidentală știe prea puțin: creierul deschis, cortexul necenzurat - alert și deschis spre o largă cuprindere. Huxley și Dr. Barron v-au spus cu propriile lor cuvinte ce a mai rămas și nu este nevoie să adaug proza mea greoaie.

Ajungând dincolo de psihologia convențională, la lucrările zoologului austriac Konrad Lorenz, el a susținut că psihedelicele funcționează ca tehnologii de decondiționare, de reconstrucție a sinelui, de „reimprimare”. Lorenz, care a fost prezent în timp ce ouăle de gâscă cloceau într-un incubator, a descoperit că, atunci când ieșeau din cochilie și îl vedeau, puii de gâscă reacționau ca și cum el ar fi fost „obiectul lor protector, matern”. Acest lucru, a concluzionat Leary, „ne reamintește că fiecare dintre noi vede lumea prin structuri perceptive (biochimice-neurologice) care sunt așezate accidental în primele noastre momente”. În plus, „are implicații pentru înțelegerea noastră asupra efectului drogurilor psihedelice”. Având în vedere teza lui Huxley cu privire la capacitatea acestora de a întrerupe temporar supapa de reducere a minții, el propunea acum că „drogurile psihedelice pot nu numai să suspende vechile tipare imprimate, ci pot oferi și posibilitatea de a le reimprima”. În primul său articol despre LSD (1964), el sugera:

o reafirmare neurologică a experienței „moarte-renaștere”, atât de des relatată în timpul momentelor psihedelice. Reimprimarea înseamnă că, în timpul sesiunii psihedelice, sistemul nervos al subiecților se află într-o stare de flux dezorganizat, foarte asemănătoare cu cea din copilărie. Eliberarea planificată și voluntară a tiparelor perceptuale fixe și deschiderea temporară a unei conștiințe fluide, fără limite, sugerează speranța unei reimprimări controlate, autocontrolate. Și aici ajungem la implicațiile psihologice ale experienței psihedelice. Schimbarea accelerată a personalității, învățarea rapidă, schimbările bruște de viață raportate atât de regulat de cercetătorii psihedelici.

Prin urmare, pentru Leary, extazul/**ecstasisul**, care se referea în mod tradițional la „fuga sufletului din corp”, poate fi înțeles în termeni de „eliberare dintr-o condiție fixă sau nemișcătoare”. El propunea, în efect, o interpretare psihologică umanistă a gnozei psihedelice. Psihedelicele „propulsează conștiința dincolo de modurile normale de conștiință. Ele sunt numite în mod corespunzător psihedelice - adică substanțe care deschid mintea”. Experiențele spirituale nu sunt înlăturate, ci mai degrabă reinterpretate în termeni de stări psihologice. De exemplu, deoarece creierul poate fi înțeles „ca Dumnezeu”, mica sa carte din 1965 „*Rugăciuni psihedelice*” (Psychedelic Prayers), bazată pe *Too Te Ching*, este menită să ajute o persoană, în timpul sesiunilor de LSD, să se „acordeze” la „modele de semnale neurologice care sunt de obicei cenzurate din viața mentală”. Deși utilizează un vocabular spiritual, rugăciunile și meditațiile sale sunt înrădăcinate în teoria psihologică umanistă:

Poți să plutești prin universul corpului tău și să nu te rătăcești?
Poți să te concentrezi asupra rețelei de diamante de miliarde de celule
să atrageți fluxurile senzoriale în creierul vostru
Să creezi o erupție solară incandescentă
O mie de petale
Lotus de lumină?

Principala învățătură din *The Psychedelic Experience* a fost, așa cum a insistat coautorul său, Ralph Metzner.

să recunoască viziunile frumoase și oribile întâlnite, ceea ce Barda Thōdol numea „zeități pașnice și furioase”, ca fiind emanații sau proiecții ale propriei minți. Cu o astfel de recunoaștere, declanșată de cuvintele rostite de ghid, cineva putea evita să se agațe de

frumuseți și să fugă de grozăvii, să rămână centrat și să aibă o șansă rezonabilă de a trece prin experiență și de a ajunge la o reintrare sau „renaștere” echilibrată. Rezumând sfaturile de bază repetate de mai multe ori în ghid, le-am spune călătorilor psihedelici să „se relaxeze și să plutească în aval”.

Textele religioase asiatice, cu care Leary s-a familiarizat, au fost interpretate ca descrieri ale stărilor psihologice pe care el spera să le inducă cu ajutorul drogurilor. Acestea au fost înțelese ca fiind, după cum a spus Metzner, „preocupate în mod central de transcendență, de învățarea de a merge dincolo de perspectivele centrate pe ego ale conștiinței umane obișnuite, dincolo de dualitățile dintre bine și rău și de eliberarea de temerile și poftele care caracterizează existența umană”. Religiile asiatice au dezvoltat tehnici spirituale de extaz pentru a atinge astfel de stări, dar scopul lor era în esență același cu cel al cercetării psihedelice.

Un set și un cadru religios

Pentru mulți, relația dintre droguri și experiența religioasă nu putea fi redusă la chimia creierului. Experiențele psihedelice erau capabile să ofere acces la experiențe religioase explicite. Unii, precum Wasson, care îl vizitase pe Leary la Harvard în primăvara anului 1961, susțineau nu numai că „fiecare religie mondială își are originea în halucinațiile botanice ale unor vizionari timpurii”, ci și că o substanță psihoactivă „îi pune pe mulți, dacă nu pe toată lumea, la îndemâna unei stări vizionare fără a fi nevoiți să sufere mortificările lui Blake și ale Sfântului Ioan. Îți permite să privești dincolo de orizonturile acestei vieți. Să călătorești înainte și înapoi în timp. Să intri în alte planuri ale existenței. Chiar, așa cum spun indienii, să îl cunoști pe Dumnezeu”. În poate cel mai faimos experiment de acest tip, Walter Pahnke, pentru teza sa de doctorat din 1961, care a fost supervizată de Leary, a încercat să testeze această teză.

După cum știu în general cei interesați de acest domeniu, Pahnke, medic și preot creștin, cu ajutorul lui Leary și, în special, al lui Clark, a examinat experimental dacă un decor religios ar conduce la o stare mistică psihedelică. El și-a asigurat sprijinul influentului teolog afro-american și militant pentru drepturile civile Howard Washington Thurman, care era la acea vreme decan al Marsh Chapel de la Universitatea din Boston, și, ajutat de Clark, a recrutat douăzeci de studenți la teologie ca voluntari și zece ghizi, dintre care doi erau Leary și Smith”. După cum își amintește Leary, subiecții au fost împărțiți în cinci grupuri mici. „În fiecare grup ar fi fost patru studenți la divinitate: doi ar fi primit *psilocibină*, iar ceilalți doi un *placebo*. Fiecare grup va fi monitorizat de doi ghizi instruiți”. Deși Pahnke nu a fost mulțumit de sugestia lui Leary ca ghizii să fie, de asemenea, implicați în experiment (unul din fiecare grup primind o jumătate de doză de 15 micrograme), ”profesorul Clark și cu mine am insistat. Selectat prin tragere la sorți, un ghid va fi heterosexual și unul va fi drogat. Ghizii vor căuta același lucru ca și subiecții - o experiență spirituală profundă în Vinerea Mare”.

Thurman a fost de acord ca slujba sa de două ore și jumătate din Vinerea Mare, ținută în capela mai mare, să fie transmisă în capela mică în care erau adunați voluntarii. Experimentul conceput de Pahnke pentru voluntari, ale căror trecut religios și personalitate fuseseră măsurate înainte de experiment, a fost dublu-orb, deoarece nici cercetătorii, nici subiecții nu știau cui i s-a administrat *psilocibină* și cui i s-a administrat *placebo* (acid nicotinic, care ar fi indus o senzație de furnicături pentru a-i face pe cei care l-au primit să creadă că li s-a administrat *psilocibină*): „Treizeci de capsule identice ca aspect au fost preparate cu opt ore înainte de experiment. Zece conțineau 30 mg de *psilocibină*; cinci conțineau 15 mg de *psilocibină*; iar cincisprezece conțineau 100 mg de acid nicotinic. Zahărul pudră a fost utilizat pentru a umple orice spațiu neutilizat din capsule. Fiecare capsulă a fost scalată într-un plic nemarcat”. Pregătirea subiecților cu ajutorul ghizilor, împreună cu «cadrul în care a fost administrat drogul și colectarea datelor despre experiență au fost făcute cât mai uniforme posibil». În dimineața experimentului, un ajutor, care nu cunoștea niciunul dintre subiecți și care nu a fost implicat în alt mod, a dat cu banul pentru a decide cine va primi *psilocibina*. Mai mult, Pahnke a ținut să precizeze că „a colectat datele și a evaluat

rezultatele fără să fi avut vreodată o experiență personală cu vreunul dintre aceste droguri". Datele au fost colectate din „relatările fenomenologice" personale pe care fiecare subiect a fost rugat să le producă, precum și din „Chestionare cu 147 de întrebări,", interviuri înregistrate pe bandă după sesiune și o discuție de grup ulterioară.

Pentru a-și compara datele cu relatările despre experiențele mistice, bazându-se pe lucrările lui James și în special ale lui Walter Stace, el a construit „o tipologie de nouă categorii sau starea mistică a conștiinței ... ca bază pentru măsurarea fenomenelor experiențelor cu droguri psihedelice". Concluzia lui Stace că „în experiența mistică există anumite caracteristici fundamentale care sunt universale și nu sunt limitate la o anumită religie sau cultură (deși anumite condiții culturale, istorice și religioase pot influența atât interpretarea, cât și descrierea acestor fenomene de bază) a fost luată ca o presupoziție". Această presupoziție, s-ar putea spune, a fost o prejudecată inutilă care i-a fundamentat concluziile. Pe tot parcursul lucrării, el este ghidat în mod necritic de Clark, James, Stace, Evelyn Underhill, James Pratt, Richard Maurice Bucke, și o serie de alți cercetători, care îi pot susține presupunerea perennialistă conform căreia, citându-l pe Piotr D. Ouspensky, „în stările mistice nu există nicio diferență de religie. Toate experiențele sunt absolut identice". (El chiar contestă anumite afirmații ale lui Rudolf Otto și Zaehner atunci când acestea contrazic această teză.

Cu toate acestea, scopul său nu a fost de a determina dacă experiențele psihedelice sunt „religioase", ci pur și simplu dacă acestea sunt similare cu cele identificate ca fiind „mistice" - deși este greu de înțeles de ce, dacă acesta este cazul, nu le-ar identifica apoi ca fiind „religioase", așa cum au făcut alții pe baza cercetării lui Pahnke. Tipologia misticismului construită de el - care este o versiune „îmbogățită și extinsă" a tipologiei mai scurte a lui Stace - a fost următoarea: unitate; transcenderea timpului și a spațiului; dispoziție pozitivă profund simțită; sentiment de sacralitate; obiectivitate și realitate; paradoxalitate; presupusă inefabilitate; tranzitivitate; și schimbări pozitive persistente în atitudine și comportament.

Unitate. În conformitate cu presupoziția sa perenistă, pentru Pahnke unitatea este cea mai importantă caracteristică a experienței mistice. În cadrul acestei categorii generale de unitate, el a făcut distincție între tipurile interne și externe, principala diferență fiind că, în timp ce prima identifică o întoarcere către lumea interioară, cea de-a doua identifică un sentiment de unitate cu lumea exterioară. Caracteristicile cheie ale primei sunt o erodare a „impresiilor de simț obișnuite și o pierdere a sinelui fără a deveni inconștient". El continuă:

> *Multiplicitatea impresiilor senzoriale externe și interne obișnuite (inclusiv timpul și spațiul) și ego-ul empiric sau sentimentul obișnuit de individualitate se estompează sau se topesc, în timp ce conștiința rămâne. În cea mai completă experiență, această conștiință este o conștiință pură, dincolo de conținutul empiric, fără distincții externe sau interne. În ciuda pierderii impresiilor senzoriale și a dizolvării identității personale obișnuite sau a sinelui, conștiința unicității sau a unității este încă experimentată și amintită. O persoană nu este inconștientă, ci este mai degrabă foarte conștientă de o unitate nediferențiată*.

Unitatea externă, pe de altă parte, este, în esență, ceea ce Zaehner a descris drept „experiență mistică naturală", în sensul că implică o percepție empirică a lumii exterioare, cu care persoana care experimentează se simte unită - așa cum a descris Huxley cu referire la flori și picioare de scaun. Deși persoana care trăiește experiența este conștientă de o distincție între sine și lumea exterioară, există un sentiment de unitate metafizică subiacentă. Acest lucru poate duce la convingerea că există o realitate unificatoare în spatele aparenței de diversitate: „totul este unul".

Transcenderea timpului și a spațiului. După cum am văzut de nenumărate ori, o percepție deosebit de comună în timpul experiențelor psihedelice este distorsiunea spațio-temporală. După cum spune Pahnke, utilizatorul este eliberat nu numai de „timpul ceasului", ci uneori și de „simțul personal al... trecutului, prezentului și viitorului". Acest lucru este adesea legat de o pierdere a capacității de a se localiza în spațiu. După cum a indicat el, pierderea ancorelor spațio-temporale

este semnificativă din punct de vedere religios, deoarece este adesea interpretată ca o experiență a „eternității” sau a „infinitului”.

Stare de spirit pozitivă profund simțită. „Cele mai universale elemente (și, prin urmare, cele care sunt cele mai esențiale pentru definirea acestei categorii) sunt bucuria, binecuvântarea și pacea”. Intensitatea acestor sentimente este de așa natură încât «ele sunt foarte apreciate de către experiențe» și, ca atare, devin o caracteristică integrantă a stării mistice. „Lacrimile pot fi asociate cu oricare dintre aceste elemente din cauza naturii copleșitoare a experienței. Astfel de sentimente pot apărea fie la apogeul experienței, fie în timpul „stralucirii extatice”, când apogeul a trecut, dar în timp ce efectele și amintirile sale sunt încă destul de vii și intense”. În plus, așa cum ar fi de așteptat, nu este neobișnuit ca cei care trăiesc experiențele să exprime dragostea ca o componentă de bază a unei stări pozitive profund resimțite. Aceasta este legată de un sentiment de unitate relațională cu lumea și cu ceilalți oameni.

Sentimentul de sacralitate. Având în vedere cele de mai sus, nu este surprinzător faptul că experiențele psihedelice sunt de obicei investite cu un „sentiment de sacralitate”. „Sacrul” este înțeles de Pahnke ca ”ceea ce o persoană simte că are o valoare specială... Caracteristica de bază a sacrului este un răspuns non-rațional, intuitiv, tăcut, palpitant, de teamă și uimire în prezența unor realități care inspiră”. Deși este adesea investit cu semnificație religioasă, nu trebuie să fie. Cu toate acestea, el nu adoptă o abordare sociologică a sacrului (așa cum s-a discutat în capitolul 1). Ca și în cazul multor discuții despre ezoterismul psihedelic și cu siguranță despre perennialism, el tinde să presupună o înțelegere ontologică a sacrului apropiată de ceea ce Otto a identificat ca fiind experiența *mysterium tremendum et fascinans* (Un mister terifiant și fascinant.). Într-adevăr, s-ar putea spune că Pahnke a luat prea puțin în considerare construcția socială a experienței mistice.

Obiectivitate și realitate. Bazându-se pe lucrările lui James, Pahnke a susținut că două elemente pot fi identificate în toate experiențele mistice: „cunoașterea profundă sau iluminarea simțită la un nivel intuitiv, non-rațional și obținută prin experiență directă„ și «natura autoritară a experienței sau certitudinea că o astfel de cunoaștere este cu adevărat reală, în contrast cu sentimentul că experiența este o iluzie subiectivă». Aceste două elemente sunt legate prin faptul că, pentru cel care experimentează, «cunoașterea prin experiență a realității supreme (în sensul de a putea »cunoaște” și „vedea” ceea ce este cu adevărat real) are propriul său sentiment de certitudine. Experiența realității „supreme” este o conștientizare a unei alte dimensiuni, diferită de realitatea „obișnuită” ... totuși, cunoașterea realității „supreme” este destul de reală pentru cel care experimentează”. Ca și în cazul experiențelor religioase în general, nu este vorba de faptul că cei care experimentează au dovezi pentru astfel de afirmații, ci doar că au o convingere clară că experiențele lor sunt adevărate. Cu alte cuvinte, experiențele psihedelice au o calitate noetică. „Ceea ce devine „cunoscut” (mai degrabă decât o simplă confirmare intelectuală) este considerat intuitiv ca având autoritate, nu necesită nicio dovadă la nivel rațional și produce un sentiment interior de adevăr obiectiv" - adică *gnoza*.

Paradoxalitate. Atunci când conținutul intelectual al experienței este analizat, acesta conține adesea contradicții. „De exemplu, în experiența unității interne există o pierdere a întregului conținut empiric într-o unitate goală care este în același timp plină și completă. Această pierdere include pierderea sentimentului de sine și dizolvarea individualității; totuși, ceva din entitatea individuală rămâne pentru a experimenta unitatea. „Eu exist și nu exist”. După cum am văzut în ceea ce privește experiența lui Huxley, există un sentiment de separare și, în același timp, de unitate cu obiectele externe. Astfel de paradoxuri sunt adesea explicate prin următoarea caracteristică a experienței mistice.

Presupusa inefabilitate. Este obișnuit ca stările de transcendență să fie descrise ca fiind inefabile. După cum au concluzionat Leary și Koestler (care, întâmplător, au devenit prieteni), „Este

practic imposibil să transmiți experiența stărilor modificate cuiva care nu a fost acolo". Motivul pentru aceasta, spune Pahnke, este că există „o jenă cu limbajul din cauza naturii paradoxale a fenomenelor esențiale". Deși acest lucru poate fi adevărat, este, de asemenea, cazul în care experiența este considerată a fi prea specială pentru a fi identificată cu alte experiențe cotidiene. Cu alte cuvinte, a articula o experiență mistică profundă cu un vocabular dezvoltat pentru uzul cotidian înseamnă a-i reduce semnificația și, prin urmare, a o denatura. După cum a comentat Ann Taves, „oamenii folosesc adesea termenii «mistic» și «spiritual» pentru a marca evenimente, locuri, obiecte sau experiențe ca fiind foarte speciale și, în funcție de ceea ce înțeleg prin acești termeni, uneori pentru a semnala faptul că ei consideră lucrul în cauză atât de special încât nu poate sau nu trebuie să fie comparat cu alte lucruri mai puțin speciale". Ei pot folosi acești termeni „pentru a marca lucrurile ca aparținând unui alt tărâm sau manifestând un alt tip de energie sau exemplificând un aspect superior al realității care nu este doar special, ci atât de special încât nu poate fi comparat cu lucruri mai obișnuite". Acesta este motivul pentru care, desigur, limbajul religios este folosit pentru experiențele psihedelice. Religia oferă un vocabular care acordă acestor experiențe „speciale" o gravitate apropiată de cea pe care o merită.

Tranzitivitatea. După cum a discutat James, experiențele mistice sunt trecătoare. Ele sunt întreruperi temporare în experiența cotidiană - evenimente extraordinare. Din acest motiv, s-ar putea argumenta că sunt considerate „speciale". Starea mistică de conștiență nu poate fi menținută la nesfârșit pentru a fi considerată specială și sacră. Atunci când stările modificate încetează să mai fie evenimente trecătoare, ele sunt patologizate ca psihoze sau profanate ca posesie.

Persistența schimbărilor pozitive în atitudine și comportament. În cele din urmă, deoarece Pahnke nu este preocupat de psihoze, ci mai degrabă de experiențe temporare considerate în general ca fiind sănătoase și care îmbunătățesc viața, el examinează, așa cum a făcut și James, efectul pe care acestea îl au asupra vieții de zi cu zi. În acest scop, el a efectuat o cercetare de urmărire șase luni mai târziu pentru a identifica orice schimbări pozitive în ceea ce privește sinele, ceilalți, viața în general și experiența mistică în sine.

În ceea ce privește sinele: El susține că „o integrare sporită a personalității este schimbarea interioară de bază în sinele personal. Trăsăturile indezirabile pot fi confruntate astfel încât să poată fi abordate și, în cele din urmă, reduse sau eliminate. Acest lucru poate duce la un „sentiment de autoritate interioară" sporit și la o creștere a „vigorii și calității dinamice a vieții unei persoane". În legătură cu aceasta, unele cercetări ulterioare au arătat că experiențele psihedelice par să crească creativitatea. Conform concluziilor unui astfel de studiu din 1966: „Agenții psihedelici par să faciliteze rezolvarea creativă a problemelor .... Rezultatele sugerează, de asemenea, că diferite grade de creștere a capacității creative pot continua cel puțin câteva săptămâni după o sesiune psihedelică de rezolvare a problemelor.

În ceea ce îi privește pe ceilalți: „Modificările de atitudine și comportament față de ceilalți includ mai multă sensibilitate, mai multă toleranță, mai multă iubire reală și mai multă autenticitate ca persoană în virtutea faptului că este mai deschis și mai sinceră cu ceilalți".

În ceea ce privește viața în general: Toate acestea au condus, în general, la un sentiment sporit de bunăstare și la o mai mare „implicare profesională, nevoie de servicii pentru alții și o nouă apreciere a vieții și a întregii creații. Viața poate părea mai bogată". Un studiu ulterior pe aproape patru sute de pacienți a raportat o serie de schimbări în valori și personalitate. Pe baza datelor testelor, a evaluărilor observatorilor, a interviurilor de urmărire și a rapoartelor subiective, au fost observate următoarele: „o mai mare spontaneitate a exprimării emoționale, resurse ale ego-ului mai adecvate, reducerea depresiei și anxietății, mai puțină distanță în relațiile interpersonale, mai multă deschidere față de experiență, o apreciere estetică sporită, un sentiment mai profund al sensului și scopului vieții și un sentiment sporit de unitate cu natura și umanitatea". Prin urmare, s-a ajuns la

concluzia că, „utilizaţi într-un context adecvat, agenţii psihedelici pot facilita o schimbare de durată în direcţia creşterii expresiei creative şi a realizării de sine”. Mai mult, Pahnke observă că subiecţii săi păreau ulterior să dedice mai mult timp cultivării unei „vieţi devoţionale”.

În ceea ce priveşte starea mistică în sine: Starea de transcendenţă în sine este apreciată ca o experienţă de viaţă importantă, fiind de obicei „amintită ca un punct culminant”. Prin urmare, utilizatorii fac încercări ulterioare „de a recaptura experienţa sau, dacă este posibil, de a dobândi noi experienţe ca sursă de creştere şi putere”. Aşa cum se întâmplă de obicei în cazul experienţelor religioase (de exemplu, relatările de conversie), mărturiile altora sunt apreciate pentru că contribuie la construirea unei comunităţi de verificatori. Cu alte cuvinte, propria experienţă de transcendenţă este afirmată de mărturia celorlalţi. Ca urmare, cineva se apropie de persoane cu experienţe similare şi se formează o comunitate. După cum a spus Smith, aceasta este „materia din care sunt făcute bisericile”.

Nouă din cei zece studenţi voluntari cărora li s-a administrat *psilocibină* au raportat experienţe religioase sau mistice, în timp ce doar unul din grupul *placebo* a raportat ceva similar. Clark a consemnat ulterior că subiectul care a ingerat *psilocibină*, dar nu a avut o experienţă mistică, a recunoscut ulterior că intenţia sa a fost să infirme legătura. În ceea ce priveşte subiectul din grupul de control care a avut o experienţă, Pahnke a notat ulterior că a comparat impactul acesteia în mod defavorabil cu experienţele anterioare, considerate mai importante. Fără a scormoni prin detaliile experimentului lui Pahnkc, care a fost atent şi minuţios, concluzia sa a fost, în esenţă, că, deşi „nu toate fenomenele din fiecare categorie” au fost experimentate, „persoanele care au primit *psilocibină* au experimentat într-o măsură mai mare decât grupul de control fenomenele descrise de tipologia noastră a misticismului”. Într-adevăr, deşi am văzut că abordarea lui Leary faţă de experienţa religioasă a fost complexă şi ambiguă, el a fost entuziasmat de descoperirile studenţilor săi. Într-o afirmare explicită a tezei lui Huxley, el a declarat că „rezultatele statistice au fost clare. Administrarea de către noi a ciupercilor sacre într-un cadru religios unor persoane motivate religios a oferit o demonstraţie ştiinţifică a faptului că extazul spiritual, revelaţia religioasă şi unirea cu Dumnezeu erau acum direct accesibile. Experienţa mistică putea fi produsă pentru şi de către cei care o căutau”. În consecinţă, la fel cum cercetătorii anteriori susţinuseră că substanţele psihoactive ar putea fi folosite pentru a investiga experienţele psihotice, Pahnke a ajuns la concluzia că acestea ar putea fi folosite pentru a investiga stările mistice: „Mulţi factori necunoscuţi, conştienţi şi inconştienţi, acţionează în experienţa mistică. Este nevoie de multe investigaţii în acest domeniu, iar drogurile precum *psilocibina* pot fi un instrument puternic. Facilitarea experimentală a experienţei mistice în condiţii controlate poate fi o metodă importantă de abordare pentru o mai bună înţelegere a misticismului. O mai bună înţelegere poate duce la o apreciere a rolului şi a locului acestor experienţe în istoria şi practica religiei”.

Senzaţionalizat de mass-media ca „miracolul de la Marsh Chapel”, acesta a fost un moment semnificativ în istoria studiului experienţelor psihedelice. După cum spune Smith, zece studenţi la teologie şi cinci dintre ghizii lor „au fost vizitaţi de ceea ce, în general, au raportat a fi cea mai profundă experienţă religioasă din viaţa lor”. Smith îşi va aminti mai târziu într-un interviu din 1996:

> *Experimentul a fost puternic pentru mine şi a lăsat o amprentă permanentă asupra viziunii mele asupra lumii. (Spun „viziune asupra lumii trăită” pentru a o distinge de ceea ce cred şi cred eu că este lumea). De când mă ştiu, am crezut în Dumnezeu şi i-am experimentat prezenţa atât în lume, cât şi atunci când lumea a fost eclipsată transcendental. Dar, până la Experimentul din Vinerea Mare, nu avusesem nicio întâlnire personală directă cu Dumnezeu de genul celor descrise de yoghinii bhakti, penticostali şi creştinii născuţi din nou. Experimentul din Vinerea Mare a schimbat asta.*

El mi-a confirmat acest lucru opt ani mai târziu, în 2004, când l-am întrebat despre semnificaţia experienţelor sale psihedelice.

În mediul academic, însă, valul se schimbase. Exista o rezistenţă tot mai mare la acest tip de cercetare. Deşi a fost o lucrare impresionantă, teza lui Pahnke a fost „aprobată cu nelinişte”, nu i s-a permis să îşi continue cercetările, iar cererile ulterioare de finanţare au fost refuzate. Şi, aşa cum am menţionat mai sus, la scurt timp după experimentul din Vinerea Mare, Leary şi Alpert au fost concediaţi de la Harvard.

Experimentul din Vinerea Mare a contestat în mod fundamental (cu dovezi substanţiale) unul dintre argumentele centrale ale criticii acerbe a lui Zaehner la adresa experienţelor psihedelice ale lui Huxley, şi anume că acestea sunt întotdeauna de tip *panenhenic*, mistic natural, întotdeauna absolut diferite de experienţa mistică teistă. Prejudecata lui Zaehner este vizibilă în special într-o discuţie ulterioară a lucrării lui Pahnke, care a ignorat pur şi simplu convingerea descoperirilor sale. Într-adevăr, el s-a plâns că nu s-a acordat suficientă atenţie ideilor specific creştine, cum ar fi „semnificaţia răstignirii Omului-Dumnezeu, Iisus”. Deoarece descoperirile au relevat puţine dovezi de reflecţie asupra lui Iisus, experimentul din Vinerea Mare ne spune „foarte puţin despre experienţa religioasă a acestor tineri protestanţi”. Orbit de presupoziţiile sale teologice, argumentul său zboară în faţa faptelor. Lăsând la o parte declaraţia explicită a lui Pahnke conform căreia experimentul nu era destinat să exploreze „experienţa religioasă”, acesta a dezvăluit o serie de elemente creştine ignorate de Zaehner. De exemplu: „L-am auzit pe PK (sau oricine ar fi fost) întorcându-se la capelă şi cântând: *Jesus Christ Is Risen Today, Hallelujah*! (Iisus Hristos a înviat astăzi, Aleluia) Am avut un scurt, dar violent intens sentiment de bucurie”; ”Am citit Scriptura, am stins lumânările (care cred că simbolizează răstignirea lui Hristos) şi, după mai multă negură, m-am trezit la amvon predicând iubire şi pace .... Am încercat să cânt la orgă, dorind să cânt „Hristos Domnul a înviat astăzi”, fiind motivat de un sentiment ciudat de bucurie faţă de realitatea acestui eveniment". Cercetările ulterioare ale lui Rick Doblin, un sfert de secol mai târziu, pentru care a intervievat din nou mulţi dintre subiecţi, au dezvăluit o serie de experienţe similare. Un subiect îşi amintea încă de un „sentiment copleşitor de Iisus”, iar un altul, meditând la Patimile Domnului, a putut „să vadă procesiunea crucii”. Chiar şi fără acest conţinut explicit creştin, constatările pun în discuţie principala teză a lui Zaehner din *Mysticism, Sacred and Profane*, şi anume că experienţele psihedelice nu sunt teiste. Nu există nicio îndoială că, deşi s-a pus un accent general pe unitate, unii dintre subiecţi şi-au amintit o experienţă a unei relaţii „Eu-Tu” cu Dumnezeu. Smith a avut, cu siguranţă, o experienţă complet personală cu Dumnezeu:

> *Mi-a lărgit înţelegerea lui Dumnezeu, oferindu-mi singura experienţă puternică pe care am avut-o despre natura Sa personală. Ştiam şi credeam cu tărie că Dumnezeu este iubire şi că niciuna dintre nuanţele iubirii nu putea fi absentă din natura sa infinită: dar că Dumnezeu mă iubeşte şi eu îl iubesc, în modul concret în care fiinţele umane iubesc indivizii, fiecare dorind cel mai mult de la celălalt ceea ce celălalt doreşte cel mai mult să dea şi cu tot ceea ce ar putea distrage atenţia de la acea relaţie sfântă exclusă din vedere - acea relaţie cu Dumnezeu pe care nu o avusesem niciodată înainte*.

În plus, acest lucru poate fi înţeles aproape ca un eveniment de convertire, în sensul că el era convins că, în urma acestei întâlniri personale, „de undeva între şase săptămâni şi trei luni ... am fost cu adevărat o persoană mai bună - chiar şi la această îndepărtare, rămân convins de asta".

Experienţa lui Leary a fost, fără surpriză, destul de diferită de cea a lui Smith. Înainte de a mânca ciuperci în Cuernavaca, el s-a descris ca fiind „un ateu, un raţionalist, sceptic faţă de orice fel de autoritate, ritual, tradiţie, credinţă sau magie, un empirist intolerant faţă de speculaţiile scolastice şi jongleriile talmudice”. Cu toate acestea, este clar că psihedelicele l-au introdus în momente de transcendenţă huxleyană, care au condus la un interes pentru perspectivele religioase. Cu siguranţă, vocabularul religiei i-a fost de ajutor în articularea experienţelor sale şi s-a referit la după-amiaza sa din Cuernavaca ca la „cea mai profundă experienţă religioasă din viaţa mea”. Înţelegerea sa despre natura acelei experienţe era diferită de cea a lui Smith: „Experienţa religioasă este descoperirea

subiectivă extatică, incontestabil sigură, a răspunsurilor la patru întrebări spirituale de bază . . . întrebarea cu privire la Puterea Supremă, întrebarea cu privire la Viață, întrebarea cu privire la Destinul Uman și întrebarea cu privire la Ego”." El a prezentat aceste întrebări după cum urmează. **Prima**: „Care este puterea supremă sau energia de bază care mișcă universul, creează viața?” Care este planul cosmic? **A doua**: „Ce este viața, unde a început, încotro se îndreaptă? **A treia**: „Ce este omul, de unde a venit și încotro se îndreaptă?” **A patra**: „Ce sunt eu? Care este locul meu în plan?" Deși acestea sunt întrebări care țin direct de căutarea religioasă, după cum ține să sublinieze, ele sunt, de asemenea, întrebări la care «se răspunde și se răspunde din nou în mod continuu ... prin datele științelor naturale». El susține că este nevoie de o „căutare religioasă-științifică”, o confluență a cercetării religioase și a cercetării științifice: „Știința este încercarea sistematică de a înregistra și măsura procesul energetic și secvența de transformări energetice pe care o numim viață. Scopul este de a răspunde la întrebările de bază în termeni de date obiective, observate, publice. Religia este încercarea sistematică de a oferi răspunsuri la aceleași întrebări în mod subiectiv, în termeni de experiență personală directă, incontestabilă”." De-a lungul activității sale cu privire la psihedelice, înțelegerea sa a spiritualității este alimentată de discursurile științei și integrată în acestea: „Ființa umană ar putea fi capabilă să devină direct conștientă de schimburile de energie și de procesele biologice pentru care acum nu avem niciun limbaj și nicio pregătire perceptivă. Alimentele și drogurile psihedelice au fost sugerate ca fiind o cheie pentru aceste potențiale neurologice, iar rapoartele subiective din sesiunile de LSD au fost comparate cu descoperirile actuale din științele energiei". Pentru Leary, experimentul din Vinerea Mare a susținut teza că «există potențialități experiențiale-spirituale, precum și laice-comportamentale ale sistemului nervos».

Note privind contracultura

Începând cu anii 1960, a fost publicată o mare cantitate de analize științifice aprofundate, precum și multe scrieri populare excepționale, atât despre cercetarea psihedelică, cât și despre contracultura psihedelică. Cu toate acestea, nu numai că o mare parte din aceste lucrări sunt tangente cu obiectul acestui studiu, dar chiar și trecerea în revistă a tuturor celor care sunt direct relevante ar fi inutil de anevoioasă, în măsura în care ne-ar duce puțin dincolo de concluziile la care s-a ajuns deja. Cu toate acestea, există o serie de domenii ale contraculturii în timpul „lungilor ani 1960” care trebuie discutate înainte de a trece la apariția șamanismului psihedelic în capitolul 8.

În timp ce cuvântul „contracultură”, care a devenit popular după publicarea cărții *The Making of a Counter Culture* (Crearea unei contra-culturi) a lui Theodore Roszak în 1969, se referă la un set de credințe, valori și comportamente disidente și, de asemenea, la subculturile care le-au întruchipat, nu trebuie să se creadă că se referă la o singură mișcare socială care a apărut complet formată la începutul anilor 1960. Termenul în sine are o istorie în cadrul discursului academic și, prin urmare, documentează mișcarea. „Contracultura” a luat forme diferite în societățile occidentale și au existat numeroase grupuri sociale - de la Beats la activiștii Black Power, de la hipioții orientați spre dragoste la Hell's Angels - care aveau concepții foarte diferite despre ei înșiși, despre societate și despre cum ar putea arăta o revoluție. După cum a devenit tragic de evident în ultimele luni ale deceniului, nu a fost întotdeauna o combinație fericită de muzică, dragoste, pace și iarbă. Contururile expresivismului individualist care au modelat contracultura au condus adesea la manipulare, abuz și violență. Cea mai extremă manifestare a acestui lucru s-a petrecut în iulie și august 1969, când membrii Familiei au fost îndrumați de liderul lor, Charles Manson, să comită o serie de crime oribile. Apoi, la 6 decembrie, pe când Occidentul încă nu se trezise din șocul crimelor comise de Manson, a avut loc o altă erupție de energie întunecată contraculturală la Altamont Free Festival din nordul Californiei. Deși reuniunea se dorea a fi o sărbătoare a păcii și a muzicii, după Festivalul Woodstock, desfășurat cu câteva luni mai devreme, violențele au izbucnit - exacerbate de consumul excesiv de droguri și de prezența *Hells Angels*, dintre care unii asigurau securitatea pentru The Rolling Stones - și un tânăr de culoare, Meredith Hunter, care a fost bătut până la moarte.

Deși contracultura a fost profund eterogenă, au existat câteva idei de bază care au devenit monedă curentă pentru mulți, chiar dacă nu au fost pe deplin acceptate de toți și exprimate în

moduri contradictorii. După cum notează Colin Campbell, a existat „o respingere a oricărei ierarhii, birocrații și forme stabilite de autoritate, dublată de o respingere asociată a (ceea ce erau percepute ca fiind) valorile și atitudinile «generației mai în vârstă». Aceste idei negative au fost legate de aspirațiile mai pozitive necesare pentru construirea revoluționară a unei societăți alternative. Acestea au fost exprimate printr-o „implicare în consumul de droguri, sex și, într-o mai mică măsură, în misticism și meditație, împreună cu evenimente comunitare precum concerte în aer liber, «**be-ins**» și «**love-ins**» și, ocazional, înființarea de comune". Deși prezentarea lui Campbell este în general corectă, atunci când contracultura este privită prin prisma psihedelicului, misticismul și meditația trec mai clar în prim plan. Într-adevăr, „**be-in**-urile" și „**love-in**-urile", care includeau de obicei consumul de droguri, erau adesea înțelese ca evenimente spirituale importante. Criticul social și gânditorul anarhist Paul Goodman a opinat că „în cele din urmă, religia este cea care constituie puterea acestei generații și nu, așa cum obișnuiam să cred, moralitatea, voința politică și bunul simț al acesteia". Indiferent de modul în care a fost exprimată (sau, în unele cazuri, dacă a fost exprimată deloc), căutarea transcendenței - indiferent cum a fost concepută aceasta - i-a unit pe mulți dintre cei care explorau experiența psihedelică în cadrul contraculturii. După cum susținea Leary, „mișcarea psihedelică urma să se dezvolte fără organizare, fără lideri, fără doctrine dogmatice și să devină o adevărată renaștere religioasă a tinerilor". Deși nu se poate avea întotdeauna încredere în el ca observator imparțial al culturii cu care a fost atât de strâns asociat, ideea generală a punctului său de vedere este susținută de o bună cantitate de cercetări atente. De exemplu, munca lui Robert Wuthnow în zona golfului San Francisco a demonstrat că implicarea contraculturală indica frecvent o experimentare semnificativă cu droguri și un interes aliat pentru gândirea religioasă orientală. Deseori exista o confluență a celor două, în sensul că, după cum vom vedea, experiența psihedelică a contribuit la întoarcerea spre Est. Cei identificați ca „mistici" în sondajul său erau, de asemenea, cei mai predispuși, cu o marjă semnificativă, să considere consumul de droguri important.

Motivele pentru acest arc social și cultural sunt complexe. Trebuie să se țină cont de creșterea fără precedent a bogăției, de creșterea timpului liber, de creșterea nivelului de educație, de expunerea la alte credințe și lumi ale vieții, de declinul rapid al hegemoniei creștine și de chestionarea din ce în ce mai răspândită a valorilor generațiilor anterioare. Este clar, de exemplu, că accentul pus pe alegere și explorare în slujba sinelui în anii 1960 nu ar fi avut mare importanță dacă nu ar fi existat prosperitatea postbelică, care, după cum remarcă Wuthnow, „a permis unui număr tot mai mare de americani să profite de noile oportunități care li se ofereau". Aceștia au putut explora noi experiențe care erau practic necunoscute părinților și bunicilor lor.

Această lărgire a orizontului de oportunități a dus la apariția unui accent deosebit pe „libertate". Hugh McLeod a comentat: „Leitmotivul anilor 1960 a fost impulsul către o mai mare libertate individuală și nicăieri nu s-a văzut acest lucru atât de dramatic ca în variatele contraculturi care au început să apară în jurul anului 1965 în Bay Area din California, apoi s-au răspândit rapid spre est, la New York, ajungând la Londra și Amsterdam în 1966 - întâlnind în cele din urmă din nou Pacificul la Sydney și Auckland". Leary chiar a mărturisit că, deși îi era „frică de forțele sociale pudibonde care atacă libertatea", uneori era „speriat de libertatea" pe care unii o apărau. Nu este o coincidență faptul că, în toamna anului 1961, atunci când Universitatea Harvard a încercat să reglementeze utilizarea *psilocibinei* și a LSD în cercetare, psihologii lor avangardiști au fondat o organizație separată: Federația Internațională pentru Libertate Internă (IFIF). Pentru Leary a fost de o importanță centrală faptul că „a ajuns să cunoască sensul libertății și bucuriile care decurg din aceasta". Un element central al exprimării și explorării libertății a fost utilizarea personală a psihedelicelor. Ginsberg, de exemplu, „dorea ca toată lumea să ia ciuperci. Cine are dreptul să le țină departe de altcineva? Și ar trebui să existe libertate pentru tot felul de ritualuri".

Noțiunea de „libertate" a fost redefinită în cadrul contraculturii, dar a devenit din ce în ce mai problematică. După cum a observat Wuthnow:

> *Libertatea pe care o oferea viața într-o comunitate sigură de indivizi care gândeau la fel a fost înlocuită treptat de libertatea de a alege pe o piață a ideilor și a stilurilor de viață. Libertatea de a alege era atractivă pentru cei care, de fapt, se confruntau cu o gamă imensă*

de alternative. Cu toate acestea, majoritatea oamenilor au recunoscut că unele alegeri sunt mai puțin sănătoase decât altele și că exercitarea alegerii de dragul ei nu este întotdeauna cea mai de dorit alternativă. Pentru a limita libertatea de alegere, s-a pus un nou accent și pe pericolele constrângerilor externe, cum ar fi cele impuse explicit de guvern sau implicit de tehnologie. În acest proces, libertatea a ajuns să fie mai subiectivă. În spiritualitate, libertatea de conștiință a ajuns astfel să însemne acordarea de atenție vocilor interioare ale sentimentelor, iar libertatea de alegere a însemnat expunerea la experiențe alternative care ar ajuta la dezvoltarea acestor voci.

În centrul discursurilor despre libertate din anii 1960 se afla un accent deosebit pe narațiunile de explorare și exprimare orientate spre sine. Leary, Alpert și Metzner au susținut că scopul sesiunilor de cercetare organizate de IFIF era „de a produce experiența extatică, de a extinde conștiința, de a oferi subiectului cea mai memorabilă, revelatoare și schimbătoare experiență din viața sa". Experiența personală era esențială - indiferent de natura acesteia. Viziunea lui Ginsberg, în timp ce se afla sub influența **peyote**-ului, despre „chipul robot al craniului sau al lui Moloch de la etajele superioare ale unui hotel mare, care strălucea pe fereastra [sa]" a fost la fel de valoroasă ca întâlnirea lui Watts cu „frumusețea incredibilă a lumii cotidiene".

Millbrook și religia psihedelică

Cam din momentul în care Learv și IFIF au fost dați afară de la Harvard în 1963, ideile lor privind o revoluție psihedelică au câștigat rapid teren. Inițial, însă, perspectiva succesului a fost mai puțin promițătoare: nu numai că membrii de bază ai IFIF au fost expulzați de la Harvard, dar după ce s-au mutat la Zihuatanejo, Mexic, au fost expulzați și de acolo după numai șase săptămâni. Din fericire, nu au trebuit să aștepte mult timp pentru un nou centru. Pentru o chirie simbolică, li s-a oferit un conac cu șaizeci și patru de camere în micul sat Millbrook, în comitatul Dutchess, New York. Amplasat pe 1.500 de acri, privat și liniștit, acesta oferea un mediu ideal pentru cercetarea psihedelică. „Ca decor pentru explorarea conștiinței psihedelice", își amintește Nina Graboi, «vasta proprietate nu ar fi putut fi mai perfectă». Casa fusese recent cumpărată de frații gemeni Billy și Tommy Hitchcock - doi nepoți ai lui William Larimer Mellon, fondatorul Gulf Oil - a căror soră Peggy devenise recent interesată de cercetarea psihedelică. Membră marcantă a contraculturii (era una dintre clientele lui Harry Smith și avusese deja o scurtă aventură cu Leary), ea a aranjat ca Alpert să-i administreze drogul lui Billy. Acesta a fost impresionat de rezultate. În calitate de tânăr agent de bursă la Lehman Brothers, el era, de asemenea, conștient de potențialul antreprenorial al psihedelicelor. A fost de acord să închirieze proprietatea către IFIF ca centru de cercetare.

Millbrook a devenit curând o comună experimentală importantă și controversată, care a atras numeroși vizitatori, de la tinerii locali din New York, dornici de experiențe noi, până la Watts, Ginsberg, Ken Kesey și R. D. Laing (a cărui carte *The Politics of Experience* (Politica experienței), care a fost extrem de populară la sfârșitul anilor 1960, l-a influențat pe Leary, după cum reiese din titlul cărții acestuia din urmă *The Politics of Ecstasy* (Politica extazului). Era probabil ca vizitatorii să întâlnească nu numai figuri intelectuale și religioase de prim rang, ci și o serie de muzicieni. Nu era neobișnuit, de exemplu, să-l vezi pe Charles Mingus acolo sau să-l auzi pe muzicianul rezident Maynard Ferguson, un prieten apropiat al lui Leary, cântând la trompetă pe acoperiș. „Un weekend la Millbrook", își amintește Leary, „era un lucru șic pentru tinerii bogați din New York. În același timp, ne distram cu biologi de la Yale, psihologi de la Oxford, sfinți hinduși". Millbrook era un focar de creativitate psihedelică, artistică, intelectuală și spirituală: „Ne vedeam ca pe niște antropologi din secolul al XI-lea care locuiau într-un modul temporal plasat undeva în Evul Mediu al anilor 1960. Pe această colonie spațială încercam să creăm un nou păgânism și o nouă dedicare vieții ca artă".

De asemenea, merită remarcat faptul că, inițial sub auspiciile IFIF, Leary, Metzner și Gunther Weil au fondat *Psychedelic Review*, al cărei prim număr a fost publicat în iunie 1963, la o lună după ce Leary și Alpert au fost dați afară de la Harvard. Scopul revistei era „să servească drept

forum pentru schimbul de informații și idei” despre subiectele psihedelice: „Va publica rapoarte de cercetare originale, eseuri academice și istorice, relatări fenomenologice remarcabile despre experiențe transcendente spontane sau induse și recenzii ale literaturii farmacologice relevante și de altă natură”. Pe lângă încurajarea cercetării substanțelor psihoactive, *Psychedelic Review* a făcut publice idei legate de droguri care ar contribui la «controlul individului asupra propriei minți, mărindu-i astfel libertatea internă.»

Deși a servit ca un organ important pentru gândirea psihedelică într-o gamă impresionantă de discipline, inclusiv farmacologie, antropologie, religie, filozofie și chiar poezie, pe măsură ce anii 1960 au apus - și în special după adoptarea Legii privind substanțele controlate din 1970 - cititorii săi au scăzut, iar viitorul său a devenit incert. După cum se declara în editorialul celui de-al unsprezecelea număr (1971), „După numărul 10, s-a vorbit despre o moarte naturală a revistei”. Cu toate acestea, editorii, Robert Mogar și Gerald Pearlman, au insistat sfidător că nu „cred că a venit încă timpul ca Revista să își înceteze publicarea. Atâta timp cât neînțelegerea cu privire la natura drogurilor este norma și toate formele de activitate de expansiune a conștiinței sunt senzaționalizate în presa de zi cu zi, considerăm că *PR* încă îndeplinește o funcție importantă în comunicarea celor mai autentice informații și cercetări în aceste domenii”. Din păcate, cel de-al unsprezecelea număr al revistei a fost într-adevăr ultimul, deși publicația rămâne încă o amintire sugestivă a unei perioade importante din punct de vedere cultural din istoria Occidentului, când tipul de gândire interdisciplinară experimentală încurajată la Millbrook a putut să înflorească.

În 1963, la scurt timp după publicarea primului număr al *Psychedelic Review* și sosirea IFIF la Millbrook, Leary a desființat organizația și a înființat una succesoare, Fundația Castalia, care, susținea el, emula „frăția oamenilor de știință mistici din cartea lui Hermann Hesse *The Glass Bead Gamer* (Jocul cu mărgele de sticlă). Semnificația atât a cărții, cât și a noțiunii de ordin al savanților-mistici fusese discutată recent de Watts în *The Joyous Cosmology* (Cosmologia voioasă), la care Leary și Alpert au contribuit cu o prefață entuziastă. Din cauza opoziției din ce în ce mai mari față de psihoclinici, planul IFIF de a înființa centre locale în toată America a devenit nesustenabil. Fundația Castalia a căutat să se concentreze mult mai îndeaproape asupra cercetării psihospirituale la Millbrook și asupra strângerii de fonduri. De exemplu, a găzduit retrageri, pentru care clienții plăteau o taxă și treceau printr-o experiență psihedelică. Ar fi avut loc ateliere psihedelice care ar fi putut include „o plimbare prin pădure”, concepută ca o „experiență tăcută a privirii” care i-ar fi cufundat pe participanți în „impactul senzual al ierbii, al copacilor și al animalelor”. De asemenea, ar fi studiat texte, cum ar fi *Întâlniri cu oameni remarcabili* de Gurdjieff.

De asemenea, au organizat din ce în ce mai multe sesiuni non-chimice, concentrându-se pe puterea meditației, a yoga, a terapiei de grup și a unui număr de alte metode psihologice ca tehnici de explorare a stărilor de transcendență. După cum și-a amintit Hollingshead: „Probabil cea mai mediatizată caracteristică a activității noastre la Millbrook a fost atelierul experiențial de weekend. Acestea aveau loc în weekend-uri alternative, când aproximativ cincisprezece invitați ajungeau vineri seara la ora 7.30 și plecau duminică după-amiaza”. Scopul weekend-ului era „simularea experienței LSD prin intermediul tradițiilor yoghine hinduse și budiste, al terapiei Gestalt, al antrenamentului de autocunoaștere al lui Gurdjieff și al tehnicilor teatrului psihedelic. Am vrut să folosim toate mijloacele pe care le aveam la dispoziție pentru a oferi un mijloc non-chimic de transcendență”. Cu toate acestea, la Millbrook exista un sentiment general că drogurile erau mai bune. „Fără îndoială, mulți dintre vizitatorii noștri au obținut o edificare spirituală autentică din aceste sesiuni simulate”, a argumentat Hollingshead, «deși experiența mea este că acestea nu pot înlocui niciodată sacramentul LSD». Leary a fost de acord. Într-adevăr, acesta este modul în care a interpretat o mare parte din lucrările lui Hesse:

> *Criticii ne spun că Hesse este maestrul romancier. Ei bine, poate. Dar romanul este o formă socială, iar socialul în Hesse este exoteric. La un alt nivel, Hesse este magistrul ghid al experienței psihedelice și al aplicării sale. Înainte de sesiunea de LSD, citiți Siddhartha și Steppenwolf. Ultima parte a lui Steppenwolf este un manual neprețuit.... Cu mai multă experiență psihedelică, vă veți confrunta cu problema limbajului și a comunicării, iar*

gândurile și acțiunile voastre se vor multiplica în complexitate creativă pe măsură ce veți învăța cum să vă jucați cu simbolurile interdisciplinare, cu metaforele pe mai multe niveluri. ***Jocul cu mărgele***.

După cum s-a menționat anterior, nu este întotdeauna ușor să se distingă exact modul în care Leary înțelegea conceptele religioase pe care le folosea. Deși este clar că abordarea sa s-a schimbat puțin pe măsură ce anii 1960 avansau, în general este probabil adevărat să spunem că religia orientală a oferit un vocabular adecvat din punct de vedere cultural și util din punct de vedere terapeutic pentru interpretarea experienței psihedelice. Un coleg rezident la Millbrook, Arthur („Art") Kleps, a comentat că Leary avea tendința de a se numi „hindus, budist sau taoist", după cum îl mișca spiritul și sufla vântul". După cum a remarcat Kleps, „nu era singurul în această situație. O mulțime de oameni din acele zile, care ar fi trebuit să știe mai bine, aveau tendința de a trata aceste sisteme ideatice distincte ca pe niște denumiri comerciale practic interschimbabile pentru o „înțelepciune" orientală generică, toate pompate din aceeași gaură. Ambalajul se putea schimba, dar *Slobovenoid Blobovenoidalismul* era ceea ce primeai". Așadar, a întrebat Kleps, „a fost Tim vreodată budist? După părerea mea, nu". Într-adevăr, „în cele din urmă, Tim și-a dat seama că budismul autentic ... era străin de modul său de gândire și a spus asta, cel puțin mie și altor câțiva tipi. Nu știu dacă a spus-o vreodată în public sau pe hârtie". Vom vedea mai jos că nu numai că Kleps a devenit foarte critic la adresa lui Leary, considerându-l «un om foarte depravat» și care merită «condamnat ca filosof», dar și că dovezile, inclusiv cele preluate din propria lucrare a lui Leary, par să susțină ideea generală a relatării sale. După cum a comentat odată Watts, Leary „devenise un lider religios carismatic care, oricât de bine pregătit ar fi fost în psihologie, știa foarte puțin despre religie și misticism și capcanele lor".

De asemenea, merită remarcat faptul că, dintr-o perspectivă pur practică, o interpretare religioasă a experienței psihedelice a contribuit la eforturile lui Leary de a contesta valul tot mai mare de opoziție față de medicamentele psihoactive. Cu alte cuvinte, dacă putea prezenta experiența psihedelică drept o experiență religioasă, aceasta putea fi apărată ca un drept garantat de Primul Amendament. Impresionat de eforturile Bisericii Nativilor Americani din 1965 de a-și apăra utilizarea rituală a **peyote**-ului, el și-a creat efectiv propria „religie" într-un efort de a proteja utilizarea substanțelor psihedelice. Afirmația unor cercetători, precum Robert Fuller, conform căreia Leary a fost înșelător într-un fel, prin faptul că nu a dezvăluit că formarea unei religii psihedelice „ar putea oferi, de asemenea, o perdea de fum sub care persoanele ar putea folosi droguri fără a fi urmărite de guvern", îl înțelege greșit. El a fost întotdeauna destul de explicit în această privință. După cum își amintește Metzner, „atitudinea sa față de religie ca formă de organizare socială era că ar trebui să o folosim în scopurile noastre. Acesta este motivul pentru care a încorporat Liga pentru Descoperirea Spirituală ca o biserică .... Atitudinea sa era: dacă trebuie să avem o organizație religioasă pentru a obține protecția statului, atunci înființează-ți propria religie". Pe lângă faptul că dorea să obțină protecția statului, el dorea în mod explicit să conteste ceea ce el considera a fi o lege irațională și vizibil discriminatorie.

În septembrie 1966 (cu o lună înainte ca vânzarea de LSD și DMT să devină ilegală în California), el a anunțat o presă tot mai ostilă că a fondat o nouă religie, Liga pentru Descoperirea Spirituală (LSD). Doctrinele de bază ale acestei noi religii au fost prezentate în anul următor în pamfletul său provocator *Start Your Own Religion*:

> *<u>Renunță</u> - detașează-te de drama socială exterioară, care este la fel de degradată și falsă ca televizorul.*
>
> *<u>Porniți</u> - găsiți un sacrament care să vă întoarcă la Templul lui Dumnezeu, propriul vostru corp. Ieși din mintea ta. Drogați-vă.*
>
> *<u>Conectați-vă</u> - renașteți. Reveniți pentru a o exprima. Începeți o nouă secvență de comportament care să reflecte viziunea dumneavoastră.*

El a vrut ca aceasta să fie o căutare ciclică, reflexivă, terapeutică a sensului, în care o persoană trece prin faze de experiență și reflecție pentru a transcende rutinele și hegemoniile vieții cotidiene:

> *Atunci când comportamentul și conștiința individului sunt legate de o secvență rutinieră de acțiuni externe, el este un robot mort și este timpul să moară și să renască. Este timpul să „renunțe", să „pornească" și să „se acorde". Această perioadă de robotizare se numește Kali Yuga, epoca conflictelor și a imperiului, apogeul așa-zisei civilizații, administrația Johnson etc. Această lege implacabilă a morții, a vieții, a schimbării este ritmul galaxiilor și al anotimpurilor, ritmul semințelor. Ea nu se oprește niciodată*.

Și astfel, „orice acțiune care nu este o expresie conștientă a ritmului *drop-out-turn-on-tune-in-drop-out* (renunță - ieși - pornește - activează - reglează - intră - renunță – ieși) este postura moartă a unor actori roboți pe platoul studioului de televiziune fals care se numește realitatea americană". Deși Leary se folosește de concepte religioase populare, acestea sunt detradiționalizate, în sensul că locul autorității este internalizat și investit cu conținut psihologic. Merită să citățm o discuție purtată de Linda Woodhead și Paul Heelas cu privire la procesul de detradiționalizare:

> *Respingând ceea ce are de spus trecutul și tot ceea ce este doar „extern", religia puternic detradiționalizată își caută autoritatea în altă parte. Credința este plasată într-o cunoaștere și o înțelepciune pe care fiecare individ le poate obține aici și acum, fără a beneficia de o autoritate „superioară" - ca fiind transcendentă. Adevărul este găsit în experiența directă, mai degrabă decât în receptarea „la mâna a doua". Divinul se găsește în individ sau în ordinea naturală și oferă baza vieții. Numai astfel poate fi cineva eliberat de tendințele anti-spirituale (capitaliste, consumiste) ale lumii moderne*.

Liga pentru Descoperire Spirituală a lui Leary a fost un exemplu vizibil în acest sens: „Acțiunile care sunt expresii conștiente ale ritmului de activare, conectare și deconectare sunt religioase". În centrul acestei forme detradiționalizate de religie se afla tehnologia sacramentală pentru inducerea experienței directe: „Astăzi, sacramentul este LSD". Acesta are puterea de a muta o persoană dincolo de rutina zilnică și discursurile hegemonice care limitează libertatea, restricționează accesul la gnoza interioară și inhibă dezvoltarea psihologică. LSD a permis unei persoane să „renunțe" la „jocul social". Ca urmare a utilizării terapeutice repetate, susținea Leary, o persoană va începe „să arate ca un sfânt fericit. Casa ta devine încet un sanctuar. Încet, ușor, începi să semeni transformări în jurul tău. Artă psihedelică. Stil psihedelic. Muzică psihedelică. Dans psihedelic. Dintr-o dată descoperi că ai renunțat".

Desigur, el nu a susținut că o persoană trebuie să se alăture Ligii pentru Descoperire Spirituală pentru a experimenta acest lucru. El dorea pur și simplu să prezinte oamenilor utilizarea constructivă și sănătoasă a psihedelicelor, nu să îi convertească la o anumită religie. De aici și îndrumarea oferită în cartea „*Începeți propria religie*": „Selectați membri care împărtășesc sau completează stilul vostru, modul vostru de a vă acorda, temperamentul vostru, orientarea voastră sexuală". «Apoi, așezați-vă cu tovarășii voștri spirituali și puneți pe o pagină planul călătoriei voastre». Cu alte cuvinte, decideți cu privire la religii „obiectivele, rolurile, ritualurile, regulile, vocabularul, valorile, locațiile spațiu/timp, [și] contextul mitic". De asemenea, trebuie acordată atenție unei serii de aspecte practice: „Veți considera necesar să fiți expliciți cu privire la modul în care clanul vostru gestionează autoritatea, responsabilitatea, relațiile sexuale, banii, economia, apărarea, comunicarea". Acest lucru este important deoarece a forma o religie înseamnă, de asemenea, a forma o «unitate politică naturală», care va fi capabilă să reziste presiunii sociale și să își apere sacramentul, așa cum a făcut Biserica Nativilor Americani. Acestea fiind spuse,

> *nu trebuie să-ți faci călătoria spirituală să pară „religioasă". . . . Religia este expansiunea conștiinței, centrată în corp și definită exact așa cum sună cel mai bine pentru*

tine .... Așa că scrieți-vă propriul limbaj pentru călătorie. „Dumnezeu" sau «evoluție», «acid» sau «sacrament», «ghid» sau «guru», «răscumpărare purgatorială» sau «călătorie proastă», «revelație mistică» sau «nivel ridicat». Spuneți-le în mod natural. Creați-vă propriile ritualuri și costume. „Robe" sau «costume de flanelă gri», «amulete» sau «tatuaje». În cele din urmă, vă veți regăsi angajați într-o scriere a momentelor sacre care vi se par potrivite.

În timp ce această articulare psihologică larg umanistă sau misticismul psihedelic au rămas în centrul vieții de la Millbrook, așa cum am arătat mai sus, unii au început să exploreze căi mai explicit religioase care îi vor îndepărta în cele din urmă de concentrarea pe droguri - chiar dacă nu le-au abandonat cu totul. De exemplu, în 1967, Alpert a călătorit în India și l-a întâlnit pe Neem Karoli Baba, căruia i-a dat niște LSD și cu care a petrecut în total aproape doi ani. Ca urmare, a ajuns să simtă că a intrat în „etapa yoghină a vieții sale" și s-a întors în America sub numele de Baba Ram Dass. Deși a continuat să folosească substanțe psihoactive cu intermitențe, fiind inclusiv un „consumator ușor de marijuana", atenția sa s-a îndepărtat de misticismul psihedelic.

De asemenea, William Haines (Swami Abhayananda), după ce a fost expulzat din Sri Brahmananda Sarasvatis Ananda Ashram din Monroe, New York, în 1966, s-a mutat împreună cu un număr de discipoli în Millbrook, a înființat Sri Ram Ashrama și a început să dezvolte o formă de orientalism psihedelic după modelul lui Leary *League for Spiritual Discovery*. „Trebuie să ai o disciplină cu utilizarea drogurilor", a insistat Haines, "care este una dintre cele mai înalte dintre Yoga, și care poate fi adusă în discuție cu Învățăturile și Zen sau în Yoga. Cu ea poți avea o mai mare înțelegere și expansiune a minții". Kleps a comentat că, deși Haines «nu fuma iarbă», el ingera "doze mari de acid cel puțin o dată pe săptămână". Cu toate acestea, după plecarea sa din Millbrook în 1968, cu sprijinul financiar al lui Hitchcock și al extravagantului avocat din *show business* Seymour Lazar (care era prieten cu Leary și care nu era nici el străin de psihedelice), s-a mutat în Arizona, unde a cumpărat o proprietate, a renunțat la psihedelice și a predat o formă a yoga lui Patanjali.

Această cale de îndepărtare de psihedelice a fost una comună. Deși acestea au fost înțelese ca fiind, după cum a susținut Jack Kornfield, „extrem de utile ca o deschidere inițială pentru oameni", utilizarea pe termen lung a avut tendința de a fi în detrimentul bunăstării, iar mulți au concluzionat că solicitantul trebuie să progreseze dincolo de ele pentru a atinge maturitatea spirituală.

Totuși, ceea ce a rămas în centrul experienței Millbrook a fost confluența orientalistă a Orientului mistic (de exemplu, hinduismul, budismul, taoismul și I Ching) și a Occidentului științific (de exemplu, psihologia umanistă). Acest lucru este, de exemplu, evident în unul dintre cele mai importante texte ale perioadei, *The Psychedelic Experience* (Experiența psihedelică). În urma unei sugestii din partea lui Huxley, a fost scrisă de Leary, Alpert și Metzner și publicată în 1964. Un exemplu excelent de detradiționalizare, cartea a reinterpretat *Cartea tibetană a morților* (Bardo Thōdol) ca un ghid pentru experiența psihedelică. Nu numai că s-a îndepărtat oarecum de original, dar poate cel mai memorabil, mai influent și, fără îndoială, mai util sfat pe care l-a dat cititorilor săi a fost: „Ori de câte ori ai îndoieli, oprește-ți mintea, relaxează-te, plutește în aval". Acesta a fost, după cum spune Metzner, „sfatul de bază repetat de multe ori ... [către] călătorii psihedelici". Doi ani mai târziu, în 1966, The Beatles aveau să disemineze acest sfat culturii tinere occidentale în clasicul lor psihedelic orientalizat, «*Tomorrow Never Knows* (Mâine nu se știe niciodată)». Deschizând cu aceste cuvinte celebre, cântecul transmite următoarea înțelepciune pop ascultătorilor săi: „Lasă-ți gândurile, abandonează-te vidului" și «vezi sensul interiorului». Astfel de afirmații indică ideile dezvoltate la Millbrook și articulate în *The Psychedelic Experience* (Experiența psihedelică), în sensul că ele reprezintă o forțare orientalistă a stărilor modificate induse, a gândirii despre potențialul uman și a religiei orientale detradiționalizate.

Această confluență de idei nu este întotdeauna recunoscută de cercetători, mulți dintre aceștia înțelegându-l pur și simplu pe Leary ca fiind un hippie orientalizat care dezvoltă o formă de perenialism psihedelic după modelul operei lui Huxley. Mai degrabă, *The Psychedelic Experience*

este înțeleasă mai exact ca o lectură detradiționalizată a *Bardo Thōdol* prin prisma teoriei jocurilor psihologice: „Dacă manualul este citit de mai multe ori înainte de a se încerca o sesiune conștiința va fi eliberată de jocurile care alcătuiesc personalitatea și de halucinațiile pozitiv-negative care însoțesc adesea stările de conștiință extinsă". Etapele morții, stării intermediare și renașterii nu sunt pur și simplu transpuse în experiența psihedelică, ci sunt înțelese ca fiind etape de detașare de «realitatea jocului de rutină» și de «jocul egoului». Un drog psihedelic este o tehnologie care poate fi utilizată pentru a elibera mintea de „toate implicațiile jocului", de toate „secvențele comportamentale definite de roluri, reguli, ritualuri, obiective, strategii, valori, limbaj, locații spațio-temporale caracteristice și modele de mișcare caracteristice". Deși se recunoaște că „*Cartea tibetană a morților* este în mod evident o carte care descrie experiențele la care trebuie să ne așteptăm în momentul morții", Leary, Alpert și Metzner țin să precizeze că „sensul ezoteric, așa cum a fost interpretat în acest manual, este că sunt descrise moartea și renașterea ego-ului, nu a corpului".

Fiecare *bardo* poate fi raportat la o etapă a *mantrei* lui Leary, „*Drop out, turn on, tune in*". Primul *bardo* - *bardo*-ul momentului morții, în timpul căruia o persoană experimentează „tărâmul luminii clare" - este interpretat ca „perioada pierderii ego-ului sau extazul nemijlocit". Ea descrie momentul în care mintea „cade" sau se detașează de starea sa condiționată cultural. În timpul celui de-al doilea *bardo*, „perioada halucinațiilor", călătorul psihedelic experimentează viziuni. Interpretând zeitățile pașnice și furioase ale celui de-al doilea *bardo* în termenii halucinațiilor plăcute și înfricoșătoare pe care le experimentează călătorul psihedelic, cititorul este încurajat să le accepte ca parte a procesului de „pornire". Este, de fapt, un moment de iluminare: „Orice formă - umană, divină, diabolică, eroică, malefică, animală, lucru - pe care creierul uman o evocă sau pe care viața trecută și-o amintește, se poate prezenta conștiinței ... Soluția de bază ... este să recunoașteți că creierul dumneavoastră produce viziunile. Ele nu există. Nimic nu există, cu excepția cazului în care conștiința dumneavoastră îi dă viață". Acest lucru este esențial, deoarece persoana care experimentează se află acum "în pragul recunoașterii adevărului: nu există nicio realitate în spatele niciunuia dintre fenomenele stării de pierdere a ego-ului, cu excepția iluziilor stocate în propria minte, fie ca acumulări din experiența jocului (*Sangsaric*), fie ca daruri din partea naturii fizice organice și a istoriei sale de miliarde de ani. Recunoașterea acestui fapt înseamnă eliberare". Această lectură fundamental gnostică susține că suntem responsabili pentru dezvoltarea propriului nostru potențial ca ființe umane. Psihoactivele sunt pur și simplu tehnologii ale gnozei capabile să ne ajute în acest proces prin „curățarea ușilor percepției". „Adevărul este că toate formele aparente de materie și corp sunt aglomerări momentane de energie .....

Această realizare trăită direct poate fi încântătoare. Vă treziți brusc din iluzia formei separate și vă conectați la dansul cosmic". În cele din urmă, al treilea *bardo*, «perioada de reintrare», descrie procesul de reglare - "perioada în care conștiința face tranziția de la realitatea transcendentă la realitatea vieții obișnuite de veghe". După cum spunea Leary, „Începeți o nouă secvență de comportament bazată pe viziunile dvs.". Deoarece „pentru persoanele obișnuite care întreprind călătoria psihedelică, întoarcerea la realitatea jocului este inevitabilă", este nevoie de utilizarea disciplinată a manualului și a psihedelicelor pentru a „rămâne în stadiul iluminării perfecte". În efect. *The Psychedelic Experience* recomandă un cerc hermeneutic de experiență, reflecție și aplicare.

În primăvara anului 1968, Liga pentru Descoperire Spirituală a suferit o lovitură fatală când, după o perioadă de hărțuire din partea poliției locale, Leary a fost din nou dat afară. Nu numai că atenția persistentă a autorităților și acoperirea mediatică negativă frecventă au devenit prea mult pentru Hitchcock, dar se pare că acesta s-a luptat puțin cu etosul său: „Nu înțeleg toate chestiile astea constante de dragoste, dragoste, dragoste. Adică, poate că unii oameni au nevoie să audă asta tot timpul, dar eu [nu am fost] educat așa". În esență, în ceea ce-l privea pe Hitchcock, politica ușilor deschise de la Millbrook lăsase ușa puțin prea larg deschisă. După cum a comentat Kleps la acea vreme, „O dificultate pe care am avut-o a fost aceea că oamenii au venit aici și au simțit că au un fel de drept divin de a ocupa orice parte doresc. În primăvara anului 1968, Hitchcock le-a dat o dovadă de bunăvoință și le-a cerut oficial să părăsească proprietatea. Deși Leary a refuzat inițial să

plece, proprietatea a fost percheziționată de poliția locală, au fost evacuați, iar Leary s-a mutat în California. Pe lângă dispariția Ligii pentru Descoperire Spirituală, evacuarea a dus, de asemenea, la încetarea experimentelor lui Swami Abhayananda (Haines) cu orientalismul psihedelic și la o pauză în dezvoltarea unei alte religii Millbrook, Neo-American Church.

Biserica Neo-Americană

Biserica Neo-Americană a fost de fapt fondată de Art Kleps înainte de Liga pentru Descoperire Spirituală a lui Leary (și continuă până în prezent). După evacuarea sa din Millbrook, Kleps a continuat să lucreze la ideile sale și, în 1973, a reinstituit-o efectiv ca Biserica originală Kleptoniană Neo-Amcrican. Dar cine a fost Kleps?

După ce a obținut un masterat la Universitatea Syracuse, Kleps a lucrat inițial ca psiholog școlar în statul New York timp de zece ani și, ocazional, ca psiholog clinician la Clinton Correctional Facility din Dannemora, New York. În 1960, după ce a citit cartea lui Huxley *Doors of Perception* și apoi relatarea lui Wasson despre propria sa auto-experimentare, a contactat Delta Chemicals Company din New York pentru a solicita 500 micrograme de sulfat de mescalină. El intenționa să testeze afirmațiile lui Huxley cu un prieten psiholog care locuia în aceeași clădire. Prietenul său, însă, „s-a speriat în ultima clipă", așa că, cu prima sa soție, Sally, „de gardă", a ingerat singur sulfatul de mescalină. Experiența a fost profundă. După cum și-a amintit mai târziu, a fost literalmente „un start zburător" în noua sa viață.

> *Am alternat între aprehensiune cu ochii deschiși și uimire cu ochii închiși. Cu pleoapele închise am văzut o succesiune de scene elaborate, fiecare dintre ele durând câteva secunde înainte de a fi înlocuită de următoarea. Civilizații extraterestre. Jungle. Desene animate. Afișări de lumini în modele abstracte. Temple și palate de tip precolumbian american, nici sumbre, nici frumoase, dar frumos conturate, texturate, colorate și întotdeauna în perspectivă perfectă*.

A experimentat, spunea el, „un fel de limbaj al zeilor, vocabularul suprem al minții, care era, firește, mult mai mult decât o colecție de substantive". Cu toate acestea, deși impresionat de textura religioasă a experienței și deși, fiind fiul cel mare al unui pastor luteran, „a fost crescut într-o familie religioasă profesionistă în care istoria religiei era o discuție de masă", Kleps a fost întotdeauna mult mai preocupat de vocabularul minții decât de limbajul zeilor. „Ca psiholog, am fost probabil chiar mai empiric decât fusesem înainte de călătorie. Pe măsură ce amintirea experienței se îndepărta în timp, aceasta părea din ce în ce mai mult o aberație". A început să se gândească la experiența psihedelică cu referire la definiția lui David Hume a minții umane în *A Treatise of Human Nature* (1739): „un pachet sau o colecție de percepții diferite, care se succed cu o rapiditate de neconceput și se arcuiesc într-un flux și o mișcare perpetue".

După cum mi-a semnalat un membru actual al Bisericii, acest lucru nu ar trebui înțeles ca implicând faptul că „conceptul Vocabularul minții" este mai puțin religios decât conceptul „limbajul zeilor". Pentru Kleps, și ulterior pentru Biserica Neo-Americană, aceasta este o distincție înșelătoare. Definițiile de „religie" nu trebuie să fie legate de construcțiile supranaturaliste ale realității.

Acest lucru ajută la explicarea modului în care, pe de o parte, nu a experimentat nimic care să-l încurajeze „să creadă în vreun sistem ocultist sau supranaturalist", dar, pe de altă parte, a fost lovit de convingerea monismului: „Dualismul de orice fel a fost aruncat pe fereastră, pentru a nu se mai întoarce niciodată. Acum eram un monist, dar ce fel de monist?" Astfel de viziuni ale realității erau, urmându-l pe Hume, „imaginile mele, ideile mele". Prin urmare, este important să observăm că, deși anumite concepte religioase au fost detradiționalizate în cadrul interpretării „solipsist-nihiliste" a lui Kleps, acest lucru nu a însemnat, de asemenea, că ele au fost astfel golite de semnificație „religioasă" - departe de aceasta. După cum devine foarte clar în timpul stărilor

psihedelice, chiar și cele mai banale și absurde evenimente cotidiene pot fi momente de revelație profundă, care schimbă viața: „Când oamenii vomită, ei văd adesea grămezi de bijuterii”.

Relația lui Kleps cu Leary a început când a dat peste un articol din *New York Times* despre experimentele psihedelice efectuate de foști psihologi de la Harvard.

> *Când am descoperit că un grup de psihologi pretins respectabili și învățați luau doză după doză de LSD și psilocibină și aparent funcționau cu o mare eficiență practică în același timp, într-adevăr, se distrau de minune, porneau în mari aventuri și preluau conacele din Dutchess County, am ajuns la concluzia că eram doar un laș. Acești experți, am presupus, știau tot felul de lucruri pe care eu nu le știam și aveau tot felul de contacte pe care eu nu le aveam. Poate că aș putea să mă alătur lor odată ce aș ajunge la nivelul lor de cunoștințe specializate. Dacă aș putea găsi o modalitate de a trăi fără venitul de acolo, la naiba cu psihologia clinică și școlară, cel puțin așa cum era ea practicată în mod curent. Oricum, nu credeam că cel mai bun mod de a-mi petrece cea mai mare parte a orelor de veghe ar fi acela de a acoperi fisurile tot mai mari din sistemul public de învățământ*.

Prin urmare, a trimis o scrisoare la Millbrook, care includea un „Test de caracter Neo-Psychopathic” pe care îl dezvoltase. „Punctul de vedere exprimat în «Testul meu de caracter Neo-Psychopathic» era o noutate pe atunci și este posibil să fi avut un oarecare efect asupra lui Tim, confirmând opiniile pe care le avea deja cu privire la starea disperată a vechii culturi și la direcția în care ar trebui să căutăm ajutor”. Intrigat de ideile nonconformiste ale lui Kleps, dar fundamentate psihologic, Leary l-a invitat la Millbrook în 1963. Kleps l-a vizitat pentru prima dată în luna decembrie a acelui an. Aceasta a fost urmată de o a doua vizită în timpul vacanței de Paște din 1964. Deși plănuise să aibă o sesiune cu Leary, aceasta nu a avut loc. Cu toate acestea, el s-a bucurat de o experiență de claritate semnificativă din punct de vedere personal, pe care a numit-o ulterior „iluminarea mea”.

> *Aproape toți cei care nu sunt iluminați, inclusiv eu însumi, se gândesc la Iluminare ca la o extindere a dimensiunilor cu care sunt familiarizați, o creștere. Ei se așteaptă să devină mai mari, mai buni, mai puri, mai puternici, mai înțelepți, mai sfinți sau orice altceva. De fapt, nu există nimic aditiv în această privință. Dacă trebuie folosită o metaforă structurală, aceasta ar trebui să fie substractivă. Iluminarea este eliminarea iluziilor autoimpuse care nu au fost niciodată justificate prin dovezi sau logică (a se vedea Hume). Experiența poate fi asociată cu tot felul de imagini glorioase sau deloc.* ***Comme decor****, s-ar putea spune*.

În primăvara anului 1965, interesul crescând și deschis al lui Kleps pentru droguri a dus la demiterea sa din funcția de psiholog de către consiliul școlar. Potrivit lui Leary, el a fost concediat pentru „o serie de isprăvi oneste, rebele, adolescentine”. De fapt, el și-a folosit poziția de psiholog profesionist pentru a răspunde, în mod rezonabil, la o schimbare a legii privind consumul de canabis:

> *Această vânătoare de vrăjitoare m-a provocat să scriu un „raport general” ... despre marijuana. Nu era nimic în acest scurt eseu care să nu fie privit ca o opinie liberală standard în anii următori: nu vă alarmați de o mică experimentare; canabisul nu creează dependență; ar putea avea o utilitate medicală și psihologică; faptele nu sunt toate acolo; legile sunt mult prea dure și ar trebui să fie moderate etc. Ce naiba, mi-am zis eu. Dacă un psiholog cu genul meu de experiență nu putea exprima o opinie minoritară într-o chestiune ca aceasta, la ce bun Primul Amendament la Constituție? Am fost concediat a doua zi*.

Aceasta nu a fost o glumă de adolescent. Mai degrabă, în ceea ce-l privește pe Kleps, a fost un act de conștiință și chiar o datorie profesională.

Deşi ulterior a devenit dezamăgit, în special de Leary, el a rămas convins că iniţial „a fost un spectacol de înaltă clasă...”. După cum a comentat mai târziu, „amintirile pe care le păstrez despre Millbrook, aşa cum era atunci... sunt luminate de o lumină specială şi magică, precum amintirile Crăciunurilor copilăriei sau scenele intens imaginate în cele mai dragi opere de ficţiune ale cuiva”. Leary era, credea el, „cu siguranţă genul meu de om”. În cele din urmă, Kleps a devenit rezident la Millbrook, dar în detrimentul căsniciei sale: „Prima şi singura vizită a lui Sally la Millbrook nu a fost un succes. Era îngrozită, nu de prezenţa acidului şi a *marijuanei*, ci de oameni şi de cadru, şi a rămas în camera noastră aproape toată ziua şi seara. A fost „pur şi simplu prea mult”. Cea de-a doua soţie a sa, Wendy Williams, pe care a cunoscut-o la Millbrook, a fost destul de diferită, în sensul că se pare că a fost capabilă să accepte cu uşurinţă viaţa alături de un evanghelist psihedelic. După cum spunea un articol despre Kleps din *The New York Daily News*, ea a acceptat pur şi simplu „prozelitismul neobosit al soţului ei cu toleranţă plină de bună dispoziţie”. Acest lucru este evident într-o scrisoare pe care a scris-o spre sfârşitul perioadei petrecute la Millbrook: „Arthur speră că Billy Hitchcock va cumpăra Bisericii o casă pe mare sau o insulă, dar s-ar putea să nu primim nimic. Nu ştiu dacă eu şi copilul meu vom pluti în Caraibe sau vom dormi într-un colţ al unei case de hipioţi. Dar nesiguranţa şi incertitudinea cu privire la viitor trebuie să fie luate de la sine atunci când ai răbufnit fiind căsătorit cu şeful Boo Hoo.[7]"

Deşi Kleps este un personaj interesant, deşi enigmatic, în istoria gândirii psihedelice, cea mai semnificativă contribuţie a sa a fost fondarea Bisericii Neo-Americane în aprilie 1965. Biserica a fost înfiinţată iniţial la Morning Glory Lodge, Cranberry Lake, New York, dar dezvoltarea ideilor sale a avut loc mai devreme, la Millbrook. Într-adevăr, există puţine îndoieli că Leary a fost o influenţă formatoare. După cum a declarat Kleps în declaraţia sa în faţa Subcomisiei Senatului privind delincvenţa juvenilă în mai 1966, la scurt timp după fondarea Bisericii, „Liderul mişcării religioase psihedelice din Statele Unite este Dr. Timothy Leary. Îl privim cu aceeaşi dragoste şi respect special pe care l-au rezervat primii creştini pentru Iisus, musulmanii pentru Mahomed sau budiştii pentru Gotama. Eu sunt doar conducătorul uneia dintre mai multe biserici psihedelice”. «Am recunoscut foarte repede că Tim era guru-ul meu», îşi amintea el într-un interviu din 1967, «pentru că ceva foarte magic se întâmpla când eram cu el».

Kleps a susţinut că raţiunea Bisericii era mai puţin religioasă şi mai mult psihoterapeutică, în sensul că dorea ca aceasta „să ofere un fel de program de formare şi un serviciu de acreditare pentru psihoterapeuţii psihedelici. Unul dintre cele mai importante obiective ale noastre ar trebui să fie acela de a-i alunga din templu pe fanaticii ţicniţi şi pe ocultiştii simpli la minte şi de a-i înlocui cu psihologi profesionişti inteligenţi, alfabetizaţi, care cunosc semnificaţia şi utilizarea experienţei psihedelice”. O altă reflectare a ideilor lui Leary a fost cerinţa Bisericii ca membrii să subscrie la trei principii: „Oricine are dreptul de a-şi extinde conştiinţa şi de a stimula experienţa vizionară prin orice mijloace pe care le consideră dezirabile şi adecvate, fără interferenţa nimănui”; ”Substanţele psihedelice, cum ar fi LSD, sunt adevărata Oaste a Bisericii, nu droguri. Ele sunt alimente sacramentale, manifestări ale Harului lui Dumnezeu, ale imaginaţiei infinite a Sinelui şi, prin urmare, aparţin tuturor”; şi că cei care sunt nepregătiţi nu ar trebui să folosească substanţe psihedelice. Mai mult, în timp ce Biserica folosea terminologia religioasă, ea a adoptat o abordare absurdă, fundamental dadaescă a religiei. Ca şi în cazul mişcării Dada, acest lucru nu a indicat o lipsă de seriozitate: Biserica „adoptă o abordare lejeră a formelor instituţionale şi evită «bisericescul». O biserică este un vehicul organizaţional pentru apărarea şi reprezentarea unei religii, constând în doctrină şi practici. Stilul nostru comedic ne reaminteşte să nu luăm prea în serios biserica noastră, spre deosebire de religia noastră, dar nu privim religia noastră, biserica noastră sau pe noi înşine ca pe o glumă”. Clericii de sex masculin erau numiţi „*Boo Hoos*”, iar cei de sex feminin „*Bee Hees*”; Kleps era „Şeful Boo Hoo”; substanţele psihedelice erau sacramente sfinte; fiecare nou membru primea cinci pilule de **peyote** împreună cu carnetul său de membru; logo-ul bisericii era o broască cu trei ochi; motto-ul său era „Victoria asupra rahatului”; imnurile

7 „Boo-hoo” sau «big boo-hoo» (acum arhaic) a fost un termen de argou american obscur şi uşor derizoriu din secolul XX pentru «persoană importantă», similar cu «muckety-muck» sau «mare şmecher»; a fost folosit ironic de Biserică.

sale includeau „*Puff the Magic Dragon*” și „*Row, Row, Row Your Boat*” (care, în timp ce reflectă apelul lui Leary de a „închide mintea, relaxează-te, plutește în aval”, precum și noțiunea romantică că „viața nu este decât un vis”, ar trebui, de asemenea, după cum mi-a arătat un membru al Bisericii, să fie interpretată „în termenii tradiției filosofice a scepticismului viselor, pe care Kleps a numit-o «analogia viselor»); și, atunci când fondurile îi permiteau, producea un buletin numit *Divine Toad Sweat*. Principalul său text sacru, *Neo-American Church Catechism and Handbook*, care a fost scris de Kleps la Millbrook și publicat local în 1967, oferea adepților „declarațiile dogmatice ale șefului Boo Hoo” cu privire la „LSD, marijuana, sex și politică revoluționară”. El a produs, de asemenea, o istorie tipic idiosincratică a mișcării psihedelice (*History of the Psychedelic Movement Cartoon and Coloring Book*), mare parte din care a fost ulterior încorporată în *Biblia Boo Hoo*, și o mare parte din care era, a notat el, „irelevantă, frivolă și imaterială în ceea ce privește istoria reală a mișcării psihedelice'”.

În ciuda abordării sale solipsiste și parodice față de religie - fără îndoială, datorită acesteia - un număr din ce în ce mai mare de tineri căutau să devină membri ai Bisericii. Deși Kleps avea tendința de a exagera importanța acesteia, merită să remarcăm reflecția sa asupra acelei perioade:

> *Biserica Neo-Americană avea, în acea perioadă, cel puțin o mie de membri activi. Majoritatea rezidenților din Casa Mare [de la Millbrook], atât Liga, cât și Ashram [grupul lui Haines], se înscriseseră, deși nu aveam nimic de oferit în acele zile, cu excepția buletinelor sporadice și a unui card de membru, iar eu rareori ceream cuiva să se înscrie. Dar imaginea era corectă. Erau voluntari, în sensul cel mai strict al termenului, și aproape întotdeauna au auzit prima dată de Biserică din gură în gură. Fără îndoială, absența unei doctrine filozofice și a unei reguli de excludere a avut mult de-a face cu aceasta. Tot ceea ce se realiza prin semnarea formularului de cerere în acele zile era să se consemneze că se crede că experiența psihedelică era religioasă. Ce se înțelegea prin „religios” era destul de mult lăsat în aer. Chiar și așa, cred că faptul că atât de mulți și diverși oameni ... s-au alăturat atât de devreme a arătat că spiritul general, frivol al chestiunii era corect din punct de vedere politic. Nu am fost singurul psihedelic din zonă care a considerat că este important să insiste asupra faptului că cineva poate fi religios fără să se conformeze, în vreun fel, la ceea ce marea majoritate a concetățenilor noștri credeau că înseamnă termenul. Așadar, aveam o „frăție”, chiar dacă era una liberă. Inventasem o formă instituțională care părea potrivită pentru acele vremuri. „Bravo ție, Kleps”, îmi spuneam de fiecare dată când primeam o nouă dovadă în acest sens. „Poate că nu ești atât de nebun până la urmă”. Dar știam că a fi potrivit pentru vremuri nu este ceea ce este religia, iar această conștientizare mi-a estompat considerabil satisfacția*.

Indiferent de aluziile sale parodice la religie, întreaga noțiune a ceea ce religiile au fost în mod tradițional și ceea ce au avut tendința de a deveni de-a lungul timpului a fost o problemă pentru Kleps. Referindu-se în mod evident la gândirea lui Leary, el notează că Biserica a recurs la absurd deoarece „credem că este foarte important să nu ne luăm prea în serios în ceea ce privește structura socială, în ceea ce privește viața organizațională. Tindem să privim viața organizațională ca pe un fel de joc pe care oamenii îl joacă”. Acesta a fost motivul pentru care a fost necesar să se adopte apelative precum „Șef Boo Hoo”, deoarece acestea au funcționat ca un „fel de parodie... astfel încât oamenii să nu se depășească prea mult”.

Pe măsură ce s-a extins, a început să necesite un anumit nivel de organizare formală. Cu siguranță avea nevoie de membri și fonduri angajate. Cu toate acestea, mai problematică pentru Kleps a fost aparenta nevoie de reglementare și disciplină. Acest lucru a devenit evident atunci când a numit un dentist din Mount Eaton în funcția de „Patriarh al Vestului”. Încă de la început, William Shyne a contestat autoritatea lui Kleps și a exploatat natura generoasă și necreștină a Bisericii Neo-Americane: „pur și simplu mi-a luat lucrurile, a eliminat ceea ce nu-i plăcea, mi-a înlocuit numele și adresa cu ale lui și a păstrat pentru el toate înregistrările, taxele de inițiere (5 dolari la acea vreme) și donațiile. Mii de copii de pe Coasta de Vest s-au alăturat în aceste condiții și au primit o imagine

distorsionată a Bisericii, ca să folosesc un termen blând". În consecință, ”există mulți, mulți oameni în vest care se consideră membri ai Bisericii Neo-Americane și care nu sunt”. Shyne era, a descoperit Kleps mai târziu, „un delirant, paranoic, obsedat de viteză, care călătorea cu o mitralieră sub scut-ul din față al mașinii sale și care nu își limita în niciun caz activitățile de trafic cu sacramentele psihedelice”. Kleps a răspuns scriindu-i lui Shyne, care i-a ignorat scrisorile, și apoi făcând apel la cei care își plătiseră taxele de inițiere: „Oricine se află în această situație ar trebui să-mi trimită cardul de membru pe care l-a primit de la Dr. Shine [sic] și eu îi voi trimite, gratuit, unul autentic”. Neliniștit, el și-a consultat colegii de la Millbrook. Sfatul lui Haines a fost fără echivoc: „Excomunicați-l pe ticălos!”. Așa a făcut. Shyne și-a înființat ulterior propria religie psihedelică în San Jose, California, *Biserica Regulii de Aur.* Probleme precum aceasta l-au convins treptat pe Kleps de necesitatea de a face din Biserică, după cum mi-a spus unul dintre membrii săi, „o asociație doctrinară și ierarhică de loialitate religioasă”.

În 1968, Biserica Neo-Americană a dobândit o oarecare notorietate atunci când un alt membru al clerului său, Judith H. Kuch, a fost pusă sub acuzare pentru „obținerea și transferul ilegal de marijuana și pentru vânzarea, livrarea și deținerea ilegală de LSD”. În calitate de „ministru hirotonit al Bisericii Neo-Americane” (*Bee Hee* din Washington, D.C.), ea a invocat o apărare bazată pe libertatea religioasă, pe motiv că substanțele erau sacramentele sale. Judecătorul a concluzionat că, întrucât existau puține dovezi privind „o disciplină religioasă, un ritual sau principii care să ghideze existența de zi cu zi”, biserica nu putea fi considerată o „religie” și că, indiferent de orice pretenții privind experiența religioasă psihedelică, „coagulantul acestei organizații și motivul existenței sale” era pur și simplu consumul și plăcerea de droguri. Chiar dacă s-ar putea stabili că era o religie autentică, instanța a concluzionat că existau suficiente dovezi care să indice că statul ar trebui să îi restricționeze activitățile. Kleps a fost indignat de hotărâre, considerând că utilizarea religioasă a drogurilor era un drept pe care Constituția îl conferea tuturor cetățenilor săi. În ziua de Paște, 6 aprilie 1969, el a organizat o slujbă de comuniune psihedelică în aer liber într-un parc din Washington, D.C., al cărei scop era să provoace arestări în masă pentru a testa constituționalitatea legilor privind drogurile.

Poliția a refuzat să se ridice la înălțimea provocării și nu au fost făcute arestări. Supărat că Biserica nu era luată în serios, în ziua următoare a protestat într-o clădire publică. De data aceasta, poliția nu i-a putut ignora cererile și a fost arestat. Poate că este inutil să spunem că nicio lege nu a fost schimbată în urma protestului său.

Totuși, acestea nu erau singurele probleme cu care se confrunta Kleps. Până în 1967, relația sa cu Leary devenise tensionată. Pe de o parte, Kleps recunoștea importanța lui Leary în modelarea gândirii sale; pe de altă parte, el căuta independența ca lider al Bisericii Neo-Americane. După cum a povestit un membru pentru mine, „la început, Kleps îl considera pe Leary un mare lider spiritual, iar el însuși un lider organizațional”, ceea ce, spune ea, „este destul de amuzant, având în vedere talentele lor respective”. Cu toate acestea, „istoria organizațională a Bisericii din 1965 până la începutul anilor 1970 este în mare parte povestea faptului că el și-a schimbat treptat părerea în această privință”. Citindu-i scrierile, avem impresia că s-a simțit tratat rău de o persoană pe care o venerase: „Deşi am o loialitate foarte primară, ai putea spune spirituală, față de Tim, aceasta nu se extinde la afacerile organizaționale. Biserica Neo-Americană este în primul rând responsabilitatea mea ..... Șeful Boo Hoo este definit ca fiind divin și infailibil, așa că, din momentul ce eu sunt Șeful Boo Hoo, nu prea pot primi instrucțiuni de la Tim. Cu toate acestea, el face parte din Consiliul de Administrație al Bisericii, la fel ca și Billy Hitchcock și William Haines". Afirmațiile sale privind infailibilitatea sunt mai degrabă ironii la adresa Papei și a unui număr de alte figuri religioase, decât afirmațiile teologice autentice, însă ideea de bază este clară: nu dorea ca Leary să interfereze cu proiectul său, să-i submineze autoritatea sau să-l umilească. După cum a comentat Metzner, Leary „avea un spirit ascuțit și batjocoritor și îl folosea”. Este suficient să citim „recenzia” lui Leary la *Neo-American Church Catechism and Handbook* pentru a înțelege preocupările lui Kleps. Articolul este mai puțin o recenzie și mai mult un asasinat de caracter. Prin urmare, este puțin surprinzător faptul că Kleps l-a publicat în cartea sa *History of the Psychedelic Movement Cartoon and Coloring*

Book şi, mai târziu, în *The Boo Hoo Bible: The Neo-American Church Catechism*. Decizia sa de a face acest lucru pare să fi urmat unei discuţii cu Haines.

> *Era Leary pur, nediluat, asta era sigur. Întrebările şi comentariile care au urmat s-au referit la atitudinea mea sadică faţă de crinii de câmp, la toate acele virgine halucinante, la înclinaţiile mele alcoolice şi paranoice, la insensibilitatea mea faţă de frumos, la apartamentele mele mizere, la ţinuta mea neglijentă şi aşa mai departe. „Ei bine, Kleps", a întrebat Haines, după ce ne-am recăpătat calmul, "ar trebui să publicăm asta?" M-am surprins pe mine însumi că nu am spus „Nu" imediat. Hmmm. Tim s-a gândit probabil că voi cere ştergeri şi amendamente. Fără îndoială, el ar fi fost de acord şi am fi ajuns la ... ce? Pe de altă parte, dacă l-am lăsa aşa cum a fost înregistrat, animozitatea feroce a lui Tim faţă de tot ceea ce publicul ar putea considera admirabil şi original (Sergent Pepper a fost o „rutină de vodevil"?) ar fi expusă în faţa tuturor. Ei bine, asta a fost un lucru bun, nu-i aşa? Dacă hoardele imbecile o luau în serios, şi ce dacă? Dacă asta îi ţinea pe ticăloşii ăia departe de mine, cu atât mai bine. „Da, tipăreşte-o", i-am spus lui Haines. „Lasă-l să se distreze. Poate că nu spune multe despre mine, dar cu siguranţă spune multe despre Timothy Leary." De fapt, este cel mai clar exemplu, tipărit, al mecanismului freudian de proiecţie pe care îl cunosc.*

Din păcate, Leary nu a terminat cu Kleps. În *The Politics of Ecstasy,* Leary a făcut un pas mai departe. El a republicat recenzia sub titlul „*The Mad Virgin of Psyehedelia*", dar de data aceasta a renunţat complet la numele lui Kleps, referindu-se la el doar ca „Lisa Lieberman, fondatorul şi Chief Boo Hoo of the Neo-Marxian Church". A schimbat motto-ul bisericii din „Victory over Horscshit" în „Victory over Sexuality" şi l-a descris pe Kleps ca fiind „un paranoic excentric de esenţă pură, în marea tradiţie a femeilor cu cap de taur, nebune, care insistă cu încăpăţânare să fie ele însele şi care sunt gata să lupte la un clişeu pentru dreptul altora de a fi ei înşişi". Kleps/Lieberman este „o călugăriţă de gherilă rătăcitoare în underground-ul psihedelic . ... care aruncă un monolog nesfârşit de paranoia psihologică-psihedelică banală şi face avansuri slabe, dar mesmerice, către zeiţele Castalias ale marijuanei, pe care le-a halucinat a fi virgine de treisprezece ani .... Spiritul şi înţelepciunea acestei mari bovine psihedelice sunt adunate într-o carte cu copertă moale. Catehismul şi manualul bisericii neo-marxiene! Această versiune l-a afectat pe Kleps. Mai mult, deşi Kleps a fost o figură proeminentă la Millbrook şi cu siguranţă de o anumită importanţă în istoria gândirii psihedelice, în afară de această discuţie, este dificil să găsim vreo referire la el în scrierile lui Leary. El a fost eliminat.

Dintre grupurile religioase psihedelice care au apărut din contracultura anilor 1960, Liga pentru Descoperire Spirituală şi Biserica Neo-Americană - în prezent Biserica Originală Kleptoniană Neo-Americană - sunt fără îndoială cele mai importante. Alte organizaţii includ Biserica Trezirii (care a fost fondată în 1958 în Socorro, New Mexico, de John şi Louisa Aiken), Biserica Venus Psihedelică, Biserica Copacului Vieţii, Adunarea Bisericii Universului şi Frăţia Iubirii Eterne (care, după ce a fost fondată ca o comună spirituală psihedelică de către John Griggs în 1969, s-a orientat spre fabricarea LSD şi contrabanda cu droguri), precum şi câteva care îşi aveau originile în Biserica Neo-Americană, cum ar fi Biserica Regulii de Aur, Biserica Palco-Americană şi Shiva Fellowship. De asemenea, de o anumită importanţă culturală a fost Ferma, o comună influentă din Summertown, Tennessee, fondată de Stephen Gaskin. Înainte de a se muta în Summertown, Gaskin locuia în San Francisco, unde a înfiinţat o «Clasă de luni seara», care a devenit «cea mai mare întâlnire publică desfăşurată în mod regulat în zona golfului, atrăgând între 1000 şi 1500 de persoane în fiecare săptămână». În centrul tuturor religiilor noilor droguri a fost noţiunea de «sacrament psihedelic».

Sacramentul psihedelic

Sacramentul halucinogen nu a fost o noutate în istoria religiilor. De exemplu, chiar și în perioada discutată în acest capitol, nu numai că biserica nativilor americani folosea **peyote** în mod sacramental, dar și rastafarienii[8] foloseau *canabisul* în același mod. Pentru mulți rastafari, care de obicei sunt suspicioși față de religia instituțională, „cunoașterea" spirituală sau „înțelegerea" este verificată personal prin meditație și prin „raționamentul" comun la „*groundings*" (sesiuni de discuții religioase), care implică adesea fumatul sacramental de *canabis*. După cum a comentat poetul și muzicianul *rasta* Yasus Afari, *canabisul* este folosit ca sacrament deoarece este considerat „o plantă sacră, care este binecuvântată cu proprietăți medicinale, nutriționale, farmaceutice, industriale, biologice, cosmetologice, cosmologice, spirituale, intelectuale și terapeutice extinse în beneficiul și ridicarea întregii umanități. Prin urmare, este cunoscută drept „iarba pentru vindecarea tuturor națiunilor". Există unele asemănări vizibile între Rastafarianism și esotericismul psihedelic care a apărut în anii 1960, nu în ultimul rând accentul pus pe sine, în sensul că se accesează adevărul prin întoarcerea la divinul din interior.

Cu toate acestea, în anii 1960, se știau foarte puține lucruri despre *rastafarianism* și utilizarea sa sacramentală a canabisului. Mai degrabă, discuția despre un sacrament psihedelic a fost de obicei fundamentată de lucrarea lui Wasson și, în special, de cercetările antropologice recente ale lui Jam es Slotkin cu privire la ritualurile **peyote** ale Bisericii Nativilor Americani. Discuția lui Huxley despre lucrarea lui Slotkin (ale cărei detalii nu erau la acea vreme foarte bine cunoscute în afara cercurilor antropologice) a fost cea care a contribuit cel mai semnificativ la ideea de sacrament psihedelic. „Sacralizând consumul de **peyote**", a susținut Huxley, «indienii din Biserica Nativilor Americani au făcut ceva care este în același timp sănătos din punct de vedere psihologic și respectabil din punct de vedere istoric». Astfel de afirmații au fost extrem de atrăgătoare pentru cei cu simpatii interculturale, așa cum a fost și critica sa comparativă a cultului creștin:

> *Și ce, ne putem întreba, experimentează acești Peyotiști devotați și bine crescuți? Nu sentimentul blând de virtute care îl susține pe credinciosul obișnuit de duminică în cele nouăzeci de minute de plictiseală. Nici măcar acele sentimente înalte inspirate de gândurile la Creator și Răscumpărător, Judecător și Mângâietor, care îi animă pe cei pioși. Pentru acești nativi americani, experiența religioasă este ceva mai direct și mai iluminator, mai spontan, mai puțin produsul de casă al minții superficiale, conștiente de sine*.

Nu conta prea mult dacă o persoană citise sau nu *Doors of Perception*, deoarece înțelegerea lui Huxley (și a lui Slotkin) asupra Bisericii Nativilor Americani intrase în ocultura psihedelică. În consecință, în anii 1960, mulți au devenit fascinați de ideea unei religii indigene psihedelice. În timp ce studii mai recente ale Bisericii Nativilor Americani au aprofundat cunoștințele noastre despre istoria, ritualurile și doctrinele acesteia, aceasta a fost principala înțelegere în anii 1960. Mai mult, faptul că Slotkin și Huxley au subliniat relația sincretică a Bisericii cu creștinismul a fost semnificativ în stabilirea unei legături explicite între Euharistie și ritualul **peyote**. Huxley a susținut că Biserica creștină ar trebui să renunțe la alcool ca sacrament și să adopte *mescalina*. Tocmai această abordare detradiționalizantă, contraculturală a sacramentului i-a inspirat pe mulți. Nu numai că avea sens din punct de vedere cultural să se înlocuiască pur și simplu o substanță psihoactivă (vinul) cu alta (*peyote*), dar, de asemenea, prin plasarea substanțelor psihedelice în cadrul tradiției euharistice creștine, actul ingerării lor a fost investit cu gravitate religioasă. Ca atare, sacramentul psihedelic a subvertit construcțiile hegemonice ale autorității religioase.

Un bun exemplu al acestei abordări detradiționalizate a Euharistiei a fost publicat în 1968 de Robert Brown, cu ajutorul „asociaților Bisericii Neo-Americane, ai Ligii pentru Descoperire Spirituală și ai Autorității Supreme a Luminii Limpezi". Retipărit de mai multe ori, *The Psychedelic*

8 Mișcarea Rastafari (cunoscută și ca Rastafari sau mai simplu Rasta) este o mișcare religioasă nouă monoteistică, Abrahamică, ce îl recunoaște pe Haile Selassie I, fostul Împarat al Etiopiei ca fiind încarnarea lui Dumnezeu, denumit și Jah sau Jah Rastafari. Haile Selassie este văzut și ca parte din Sfânta Treime și ca reîntoarcerea promisă în biblie a mesiei. Mișcarea cuprinde consumul spiritual de canabis.

Guide to the Preparation of the Eucharist in a Few of Its Many Guises (Ghidul psihedelic pentru pregătirea Euharistiei în câteva dintre multiplele sale înfățișări) a fost în mod explicit „concepută pentru persoanele care știu cum să folosească halucinogene și care doresc să le folosească în scopuri religioase, cum ar fi experiența psihedelică mistică”. Reunind misticismul, farmacologia și psihologia, cartea trece fără probleme de la o diagramă care ilustrează formula structurală a *mescalinei* la instrucțiuni pentru prepararea *psilocibinei* și la o discuție despre natura stărilor transcendente. Totuși, în general, conținutul cărții este în mare măsură farmacologic și psihologic: „Am văzut cum mintea continuă să încerce să funcționeze chiar și atunci când fundațiile au fost dezolvate. Fundația, sau cadrul, este cunoscut sub numele de **ego**, a cărui dizolvare este, în consecință, cunoscută sub numele de **ego-loss**. Dacă mintea a fost instruită cu atenție să accepte pierderea **ego**-ului, ea va continua să progreseze până când se va elibera în cele din urmă în forma sa completă. Rezultatul acestei priviri interioare finale este o conștiință de sine și o iluminare care are un impact devastator și este de necrezut pentru oricine nu a trecut niciodată prin aceeași experiență”.

Pornirea și întoarcerea spre est

Millbrook nu a fost singurul punct de referință geografic semnificativ în istoria căutării transcendenței de către contracultura psihedelică. Existau spații urbane iconice și mitologizate precum districtul Haight-Ashbury din San Francisco sau Laurel Canyon din districtul Hollywood Hills West din Los Angeles. Între cele două, la douăsprezece mile dincolo de Big Sur pe coasta Pacificului și ascuns chiar lângă autostrada 1, se afla (și încă mai este) Institutul Esalen. Fondat în 1961, acesta a devenit un punct central pentru dezvoltarea gândirii și practicii privind potențialul uman. Mai ales, a fost un loc important pentru explorarea fuziunii ideilor spirituale ale Orientului cu descoperirile științifice ale Occidentului. Ca atare, a oferit cadrul ideal pentru experimentele psihedelice. Metzner a comentat despre cercetările psihedelice că au fost „paralele și au avut loc în același timp cu mișcarea potențialului uman care a înflorit în locuri precum Esalen în California. O mare parte din această mișcare a fost inspirată de experiențe psihedelice". Cu siguranță, ambii fondatori ai Esalen, Michael Murphy și Richard Price, au experimentat cu substanțe psihedelice, primul luând pentru prima dată LSD în Mexic, sub îndrumarea Laurei Huxley, la 7 decembrie 1961. Acest interes timpuriu va continua, după cum a spus Jeffrey Kripal, ”de-a lungul deceniilor. De la Aldous Huxley și Humphry Osmond, la Stanislav Grof. . . până la exploratorul șamanist al ciupercilor Terence McKenna, multe dintre figurile majore . Dar Esalen nu a fost niciodată un centru de cercetare psihedelică în sensul în care a fost Millbrook - ceea ce reprezintă o parte din motivul pentru care a supraviețuit anilor șaizeci. Deși unul dintre primele sale seminarii a fost dedicat „misticismului indus de droguri”, până la sfârșitul anilor 1960 a devenit evident pentru fondatori că trebuie să se distanțeze de revoluția psihedelică. După cum a spus Jon Perry Barlow, „Beatles au renunțat la acid și întreaga lume a observat, dar nu toată lumea a fost mulțumită. Imperiul era pe cale să riposteze”. Murphy putea simți furtuna care se apropia. Nu numai că mulți americani erau din ce în ce mai deranjați de rapoartele senzaționaliste din mass-media și de numărul tot mai mare de victime ale drogurilor, dar Esalen fusese și ea martora mai multor decese. Deoarece, la fel ca Millbrook, avea tendința de a-i atrage pe cei interesați de explorarea psihedelică, a devenit clar că, pentru a prospera, trebuia să demonstreze că expansiunea conștiinței și dezvoltarea personală puteau fi realizate mult mai eficient fără utilizarea substanțelor chimice. După cum explică Murphy: „Motivul pentru care institutul nostru nu a dat faliment niciodată - pentru că exista o cantitate uriașă de consum de droguri în incintă - a fost că am interzis orice vânzare de droguri acolo sau utilizarea lor în ateliere”. Semnele din jurul Esalen au clarificat această politică pentru vizitatori și a fost aplicată: „Îi dădeau afară pe toți cei pe care îi prindeau vânzând droguri sau folosindu-le în seminarii”. Cu toate acestea, a rămas un loc important pentru receptarea contraculturilor psihedelice din Est. Indiferent de politica sa privind drogurile, acesta a fost întotdeauna mult mai fidel viziunii lui Huxley decât a fost vreodată Millbrook.

Până la sfârșitul anilor 1960, alții au ajuns la aceeași concluzie ca Esalen. După cum își amintea Harvey Cox despre o vizită la San Francisco în 1973, „am observat un semn curios în fața templului Hare Krishna de acolo. Scria: RĂMÂI DROGAT TOT TIMPUL! CÂNTĂ-I LUI KRISHNA! Mi-am amintit de acel semn când doi tineri adepți mi-au spus cu entuziasm că, de când au „primit cunoașterea" de la unul dintre *mahatma*, nu mai consumau deloc droguri". Existau acum noi modalități de acces la gnoză. O serie de noi grupuri ezoterice din anii 1960 au rezistat, de asemenea, drumului psihedelic către înțelepciune. De exemplu, Mary Ann MacLean, unul dintre fondatorii Bisericii Procesului Judecății Finale (care își avea rădăcinile în scientologie) „interzicea categoric" drogurile, la fel ca și fondatorul Bisericii Satanei, Anton LaVey, care a sugerat „o slujbă neagră alternativă care nu ar ridiculiza creștinismul, ci zeul zilei, drogurile psihedelice". Slujba ar include un portret inversat al lui Leary și un ritual de strivire a LSD-ului sub picioare. Prin urmare, în timp ce drogurile ofereau multor oameni „un sentiment de posibilitate religioasă", după cum spunea Robert Aitken, cu timpul acestea au început să fie schimbate cu tehnici non-chimice de transcendență. Chiar și Alan Watts, care nu a reușit niciodată să-și controleze alcoolismul, a concluzionat în 1971, cu puțin timp înainte de moartea sa, că „atitudinea sa retrospectivă față de LSD este că atunci când ai primit mesajul, închizi telefonul. Cred că am învățat din el cât de mult am putut și, pentru binele meu, nu mi-ar părea rău dacă nu l-aș mai putea folosi niciodată". În plus, a continuat el, „nu cred că se știe, în general, că foarte mulți dintre cei care au avut experiențe constructive cu LSD sau alte substanțe psihedelice au trecut de la droguri la discipline spirituale - abandonându-și aripile de apă și învățând să înoate". La fel ca Aitken, el recunoaște că „fără experiența catalitică a drogului, ei nu ar fi ajuns niciodată în acest punct".

Acest lucru ridică o altă problemă importantă cu privire la cultura psihedelică: măsura în care aceasta a condus la orientalizare în anii 1960. După cum a constatat Cox, o problemă cheie cu care a trebuit să se confrunte în „studiul său asupra mișcărilor neo-orientale a fost întrebarea dacă valul de spiritualitate orientală din anii 1970 a fost succesorul recrudescenței psihedelice din anii 1960". Cu siguranță, anii 1960 au fost, după cum a susținut Campbell, deceniul critic, dar în ce măsură psihoactivele au fost importante este mai puțin clar. Murphy, de exemplu, a susținut că este „o greșeală să reducem *Americas Turn East* la utilizarea psihedelicelor", deoarece astfel se ignoră o serie de alți factori socioculturali postbelici. Deși acesta este un aspect important, semnificația lor catalitică este greu de ignorat. De exemplu, reflectând asupra perioadei petrecute în San Francisco în anii 1960, Richard Baker Roshi, fondatorul Dharma Sangha, și-a amintit că „oamenii care au folosit LSD - și un procent mare dintre studenți au făcut-o - au intrat în practica [Zen] mai repede decât alți oameni". Lipsa de atenție acordată semnificației experienței psihedelice în lucrarea lui Campbell despre orientalizare este o problemă. După cum am văzut, nu numai că consumul recreațional de droguri era larg răspândit, dar era religio-cultural important. Chiar și cei care nu consumau substanțe psihoactive au fost modelați de cultura informată de aceste droguri. După cum a comentat Surya Das (Jeffrey Miller), un profesor budist occidental, „sunt destul de sigur că experiența psihedelică a fost o mare poartă către *dharma* pentru mulți din generația noastră".

După cum am văzut în capitolele anterioare, este dificil să ignorăm legătura dintre idealismul romantic, experiențele induse de droguri și orientalism. În primul rând, opiul și hașișul au fost transportate din Orient și, prin urmare, identificate în imaginația occidentală cu Orientul. Adesea, atât decorul, cât și ambianța pentru consumul acestor droguri - de exemplu, Le Club des Hachichins - erau vizibil orientaliste. În al doilea rând, gânditorii cheie din anii 1950, în special Huxley și Heard, au început să relaționeze experiența psihedelică cu o interpretare perennialistă a gândirii vedantice. În cele din urmă, această relație a fost înțeleasă ca fiind una naturală deoarece, așa cum am discutat pe parcursul cărții, experiența psihedelică în sine tindea să conducă la o construcție vag monistă a realității. Deși există de fapt o gamă largă de experiențe psihedelice, dintre care unele sunt în general dualiste, dovezile sugerează că percepția dominantă este una de unitate. După cum au comentat Leary și Metzner în 1961, analiza și interpretarea rezultatelor cercetărilor psihedelice i-au forțat „să revină la un limbaj și un punct de vedere destul de străine pentru noi, cei care am fost formați în tradițiile psihologiei obiective mecaniciste. A trebuit să ne întoarcem din nou și din nou la concepțiile non-dualiste ale filosofiei orientale, o teorie a minții

făcută mai explicită și mai familiară în lumea noastră occidentală de Bergson, Aldous Huxley și Alan Watts". La fel cum în secolul al XIX-lea cei care ieșeau din stările induse de droguri se întorceau la idealismul romantic pentru a da un sens experienţelor lor și la fel cum idealiștii romantici își găseau ideile reflectate în filosofia orientală, la fel și cei din contracultura care se întorceau spre Est. Prin urmare, revoluția psihedelică a fost orientalizată, de la beţișoare de tămâie și muzică de sitar la imagini ale lui Krishna, simbolul om și caftane. Ca și în cazul lui Coleridge, DeQiuncey și Huxley, a existat sentimentul că experiența psihedelică ar putea oferi o deschidere către mintea orientală și, invers, că gândirea orientală permite înțelegerea noilor realități la care halucinogenele oferă acces. Deși substanțele psihoactive nu au fost singurul motiv pentru ceea ce Campbell numește „trecerea de la o viziune a lumii caracterizată de dualismul materialist la una centrată pe monismul metafizic", acestea au fost importante.

Un minunat exemplu al acestei confluențe dintre oriental și psihedelic este oferit de Watts în eseul său „*The New Alchemy*". După ce a luat LSD, el s-a trezit singur într-o grădină:

> *Grădina era o peluză înconjurată de arbuști și copaci înalți - pin și eucalipt - și luminată de casa care o înconjura pe o parte. În timp ce stăteam pe gazon, am observat că peticele aspre în care iarba era subțire sau pestriță cu buruieni nu mai păreau a fi imperfecțiuni. Împrăștiate la întâmplare așa cum erau, păreau să constituie un desen ordonat, dând întregii suprafețe textura unui damasc de catifea, asperitățile fiind părțile în care este tăiată grămada de catifea. În plină încântare, am început să dansez pe acest covor fermecat și, prin tălpile subțiri ale mocasinilor mei, simțeam cum pământul prinde viață sub picioarele mele, legându-mă de pământ, de copaci și de cer, în așa fel încât păream să devin un singur corp cu tot ceea ce mă înconjura*.

El trece cu ușurință de la această percepție a unității la o interpretare orientalistă explicit romantică: „Grădina dobândea o atmosferă net exotică, ca grădinile de pietre prețioase din *Nopțile arabe* sau ca scenele dintr-o miniatură persană".

Un exemplu similar, dar mai izbitor, de orientalism psihedelic este oferit de Fritjof Capra, care în anii 1960 era un tânăr fizician la Universitatea din California, Berkeley. Cartea sa *The Tao of Physics: An Exploration of Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* a căutat „să depășească decalajul dintre gândirea rațională, analitică și experiența meditativă a adevărului mistic". Capra s-a întâlnit cu Watts înainte de a-și fi formulat ideile despre relația dintre știință și gândirea orientală și este clar că lucrarea lui Watts a avut o influență formativă asupra dezvoltării ideilor sale. După ce „a devenit foarte interesat de misticismul oriental", Capra a fost ulterior „profund afectat" de cartea lui Watts, *The Joyous Cosmology* și, desigur, de cartea lui Huxley, *Doors of Perception*. Aceste cărți au fost cele care l-au determinat să experimenteze cu „puterea plantelor". Experiențele sale inițiale i-au arătat „cum mintea poate curge liber" și „cum intuițiile spirituale vin de la sine, fără niciun efort, emergând din profunzimea conștiinței". Cu toate acestea, momentul psihedelic catalizator care l-a pus pe calea către *The Tao of Physics* a venit în 1969:

> *Stăteam pe malul oceanului într-o după-amiază târzie de vară, urmărind valurile care se rostogoleau și simțindu-mi ritmul respirației, când am devenit brusc conștient de faptul că întregul meu mediu înconjurător era implicat într-un dans cosmic gigantic. Fiind fizician, știam că nisipul, rocile, apa și aerul din jurul meu sunt alcătuite din molecule și atomi care vibrează și că acestea sunt formate din particule care interacționează între ele prin crearea și distrugerea altor particule. Știam, de asemenea, că atmosfera Pământului este bombardată în permanență de ploi de „raze cosmice", particule de mare energie supuse unor coliziuni multiple pe măsură ce pătrund în aer. Toate acestea îmi erau familiare din cercetările mele în domeniul fizicii energiilor înalte, dar până în acel moment le experimentasem doar prin grafice, diagrame și teorii matematice. În timp ce stăteam pe acea plajă, experiențele mele anterioare au prins viață; am „văzut" cascade coborând din spațiul cosmic, în care particule de energie erau create și distruse în impulsuri ritmice; am*

„văzut" atomii elementelor şi pe cei ai corpului meu participând la acest dans cosmic al energiei; i-am simţit ritmul şi i-am „auzit" sunetul, iar în acel moment am ştiut că acesta era Dansul lui Shiva, Domnul Dansatorilor adorat de hinduşi.

Publicată câţiva ani mai târziu, *The Tao of Physics* susţinea că „misticismul oriental oferă un cadru filosofic coerent şi frumos care poate găzdui cele mai avansate teorii ale noastre despre lumea fizică". În special, Capra dorea să demonstreze că teoriile contemporane din fizică erau în concordanţă cu „scopul central al misticismului oriental", şi anume, „experimentarea tuturor fenomenelor din lume ca manifestări ale aceleiaşi realităţi ultime", care putea fi înţeleasă ca :

esenţa universului, care stă la baza şi unifică multitudinea de lucruri şi evenimente pe care le observăm. Această esenţă ultimă . . . nu poate fi separată de multiplele sale manifestări. Este esenţial pentru însăşi natura sa să se manifeste în miriade de forme care iau naştere şi se dezintegrează, transformându-se una în alta fără sfârşit. În aspectul său fenomenal, Unicul cosmic este astfel intrinsec dinamic, iar înţelegerea naturii sale dinamice este esenţială pentru toate şcolile de misticism oriental.

Insistenţa lui Capra asupra priorităţii ontologice a Unului asupra celor mulţi oferă o bună ilustrare a schimbării religio-culturale induse de psihedelice şi articulate de mulţi în anii 1960. Într-adevăr, bibliografia din *The Tao of Physics* ilustrează foarte clar această perspectivă. Pe lângă, aşa cum ne-am putea aştepta, o serie de cărţi de natură ştiinţifică, există mult mai multe care, împreună, trădează o confluenţă a romantismului, orientalismului şi experienţei psihedelice, inclusiv D. T. Suzuki despre budism, *The Way of Zen* a lui Watts, Eugen Herrigel cu *Zen in the Art of Archery*, Aurobindo cu *The Synthesis of Yoga*, Vivekananda cu *Jnana Yoga*, Humes cu *The Principal Upanishads*, Lama Anagarika Govinda cu *Foundations of Tibetan Mysticism*, William Blake cu *Complete Writings*, *Too Te Ching*, *I Ching* şi Carlos Castaneda cu cărţi despre şamanismul psihedelic.

Cu mai bine de un deceniu înainte de *The Tao of Physics*, Watts explorase graniţele psihedelice ale ştiinţei occidentale şi ale misticismului oriental în *The Joyous Cosmology*. În acest text influent, el deplângea „compartimentarea religiei şi a ştiinţei ca şi cum ar fi două moduri destul de diferite şi practic fără legătură de a vedea lumea. Nu cred că această stare de dublă gândire poate dura. Ea trebuie înlocuită în cele din urmă cu o viziune asupra lumii care nu este nici religioasă, nici ştiinţifică, ci pur şi simplu viziunea noastră asupra lumii". Problema, susţine el, este că „drumurile tradiţionale către experienţa spirituală atrag rareori persoanele cu un temperament ştiinţific sau sceptic, deoarece vehiculele care le parcurg sunt şubrede şi pline de bagaje în exces. Astfel, există puţine oportunităţi pentru gânditorul alert şi critic de a împărtăşi la prima mână modurile de conştiinţă pe care clarvăzătorii şi misticii încearcă să le exprime". Chimia, totuşi, a oferit o cale de urmat: „În ultimii câţiva ani, chimiştii moderni au preparat una sau două substanţe despre care se poate afirma că, în unele cazuri, induc stări de spirit remarcabil de asemănătoare conştiinţei cosmice".

Watts a fost una dintre figurile-cheie informate de Generaţia Beat pentru a avea o influenţă formativă asupra contraculturii psihedelice. Chiar şi acum, în discuţiile mele cu oameni (de o anumită vârstă) despre experienţele lor psihedelice, unul dintre cele mai frecvent menţionate texte, alături de *The Doors of Perception* a lui Huxley, este *The Joyous Cosmology*. Prin urmare, nu am fost surprins să citesc comentariul lui Kripal conform căruia aceste două cărţi „au circulat pe scară largă la Esalen în anii '60". Recomandată în *The Psychedelic Experience*, şi cu o prefaţă de Leary şi Alpert, cartea lui Watts a devenit un text standard.

Propria sa introducere în psihedelice a avut loc în 1958. Îl cunoştea pe Huxley de cincisprezece ani, întâlnindu-l pentru prima dată la New York, în timp ce vizita o prietenă, Ruth Fuller Everett. Îi citise lui Huxley *Ends and Means*, *Brave New World* şi *Grey Eminence* şi, îşi aminteşte, „imediat după ce l-a scris pe acesta din urmă" l-a întâlnit. A fost „fermecat în totalitate de amploarea şi complexitatea intereselor sale. Era un conversaţionist minunat. De fiecare dată când îl

întâlneam, mă simțeam încărcat într-un fel sau altul, ca și cum mi s-ar fi deschis o lume cu totul nouă de idei. Era un vorbitor captivant. Îmi amintesc foarte bine ziua în care luam prânzul la restaurantul Tokyo din San Francisco, iar conversația lui i-a redus la tăcere pe toți cei de la mesele vecine, pentru că voiau să îl asculte". Pe măsură ce anii treceau, a ajuns să îl cunoască bine pe Huxley, referindu-se la el ca la "prietenul meu mult admirat".1 Cu toate acestea, deși Watts a admirat cu siguranță eforturile sale de a articula vedantismul în Occident (împreună cu cele ale colegilor săi englezi care locuiau pe Coasta de Vest, Heard și Isherwood), el a considerat că abordarea generală a lui Huxley era prea „spirituală", în sensul că inițial Huxley părea să manifeste o neîncredere maniheistă față de lumea materială: „În acel moment am simțit că el urma un tip de filosofie mistică care respingea universul material ca un mod degradat de conștiință". Acest lucru exemplifica înstrăinarea gnostică de natură pe care Watts o înțelegea ca fiind o problemă fundamentală în societățile occidentale. Mai degrabă decât să nege materialul, a insistat Watts, „diviziunile dure dintre spirit și natură, minte și materie, subiect și obiect" care dominau gândirea occidentală trebuiau să fie contestate. Cu toate acestea, când i-a întâlnit pe Huxley și Heard în 1958, după experiențele lor psihedelice, a observat „o schimbare marcată a atitudinii spirituale", ambii părând a fi mai cu picioarele pe pământ și mai puțin ascetici. „Pe scurt, ei au încetat să mai fie maniheiști. Viziunea lor asupra divinului includea acum natura și deveniseră mai relaxați și mai umani, astfel încât m-am trezit vorbind cu oameni de aceeași convingere cu mine".

Cu toate acestea, Huxley expunea acum o altă idee pe care Watts o considera problematică: „Mi s-a părut extrem de improbabil ca o experiență spirituală adevărată să rezulte din ingerarea unei anumite substanțe chimice". Boem hedonist din fire și, prin urmare, incapabil să lase să treacă șansa unei experiențe noi, a acceptat să testeze teza. Huxley era în legătură cu Keith Ditman, un psihiatru responsabil cu cercetarea LSD în cadrul Departamentului de neuropsihiatrie de la Universitatea California din Los Angeles. În plus, unul dintre foștii studenți ai lui Watts, John Whittelsey, lucra cu el ca statistician. Un experiment a fost organizat în curând, iar el a luat 100 de micrograme. Acesta a fost urmat de alte cinci experimente, care au inclus, de asemenea, *mescalină* și *psilocibină*. Acestea au condus la prima sa publicație psihedelică, „*The New Alchemy*". Aceasta a fost urmată rapid de *The Joyous Cosmology*, o carte minunat de sugestivă, frumos scrisă, în care diferitele sale experiențe sunt reunite într-o singură viziune mistică, împreună cu un prolog și un epilog interpretativ. Accentul este pus pe disoluția dualismului:

> *Aceste medicamente remarcabile ... ne dizolvă temporar apărarea și ne permit să vedem ceea ce conștiința separatoare ignoră în mod normal - lumea ca un întreg interconectat. Această viziune ... seamănă izbitor cu universul necunoscut pe care fizicienii și biologii încearcă să îl descrie aici și acum. Pentru că direcția clară a gândirii lor este spre dezvăluirea unei cosmologii unificate, care nu mai este despărțită de vechile ireconciliabilități dintre minte și materie, substanțe și atribute, lucru și eveniment, agent și act, materie și energie*.

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că, în afară de viziunea unui chip, care i-a amintit de „Christos Pantocrator din mozaicurile bizantine", ideile religioase sunt toate extrase din daoism, budism și hinduism. Cu toate acestea, există puține dezvoltări ale unor doctrine particulare în afara unității cosmice. *Cosmologia veselă* este imprecisă, eclectică din punct de vedere ocult și concepută pentru a evoca un răspuns emoțional (încurajat de numeroasele fotografii evocatoare ale naturii). După cum am văzut, o astfel de abordare este comună în cadrul curentelor idealiste romantice ale gândirii psihedelice. Urgența și imperativul de a exprima experienţa transcendenței nu sunt întotdeauna însoțite de o analiză atentă, care ar submina forța unui astfel de misticism textualizat.

Cheia pentru Watts a fost îndepărtarea de o înțelegere a „sufletului" ca ceva ce trebuia salvat: „Prin Zen sau prin alte căi orientale de eliberare, ajungi să recunoști că „sinele" este o abstracție din memorie, care, la fel ca toate abstracțiile, nu poate fi „reținută" sau „salvată" în niciun fel, și că adevăratul „tu", ca să spunem așa, sunt procesele continue ale vieții tale". Astfel, „în loc să

fiți o entitate asemănătoare unui bloc care trebuie «salvată» de restul universului, deveniți unul dintre procesele unui număr infinit de procese, toate acestea lucrând împreună în armonie".

Un alt vizitator al Esalen în timpul primilor ani a fost însuși Leary, care, împreună cu Alpert, va ghida cea de-a treia experiență psihedelică a lui Murphy în 1964. În acest moment, Leary era deja cufundat în ocultura orientală. Deși am văzut că abordarea sa față de religie a fost întotdeauna jucăușă și, de obicei, încorporată în discursurile psihologiei umaniste, el a fost, de asemenea, un contribuitor semnificativ la ocultura orientală a anilor 1960. Anul cheie pentru întoarcerea sa în Est a fost 1961, o perioadă în care „un număr tot mai mare de preoți, slujitori și teologi au continuat să vină în jurul său". În timp ce acest interes religios creștin față de munca sa a fost în general binevenit, în primăvara anului 1961, a avut loc „schimbarea spre Est". Deși era deja familiarizat cu gândirea orientală din conversațiile sale cu Huxley, Smith, Watts, Ginsberg și alții, el susținea că, pentru el, „totul a început cu Fred Swain, un maior al forțelor aeriene din Al Doilea Război Mondial, care a devenit călugăr hindus Vedanta în 1948 și care a trăit într-un *ashram* lângă Boston". Acest *ashram*, condus de Gayatri Devi, avea să devină deosebit de semnificativ.

> *A început să stea la noi acasă și ne-a povestit despre hinduism și panteonul psihedelic al zeilor, despre guru-ul său și despre yoga. Fred plecase în Mexic cu un an înainte și făcuse o experiență nebănuită cu ciuperci cu Maria Sabina în munții Oaxaca. Am început să vizitez ashramul Vedanta. A fost o surpriză și o încântare să descopăr acest grup de oameni sfinți, maturi, sensibili, care renunțaseră la lume pentru a urma căutarea vizionară. Bibliile hinduse se citeau ca niște manuale psihedelice. Miturile hinduse erau rapoarte de sesiune. Ashramul în sine a fost o excitare. O viață liniștită, ritmică, de muncă și meditație, toate cu scopul de a te droga. Rapoartele lui Fred Swain și Alan Watts și Aldous Huxley îi impresionaseră cu posibilitățile yoghine ale drogurilor psihedelice. Mă urmăreau și pe mine, mă testau*.

Leary a fost apoi rugat să ghideze o sesiune psihedelică la *ashram*. „Oamenii sfinți s-au drogat. Puteam să văd cum LSD-ul preia controlul. În ciuda anilor lor de pregătire, au fost șocați de puterea și complexitatea LSD-ului". El continuă:

> *Lumânările ardeau în tăcere. Fumul de tămâie se ridica, esența Indiei Sfinte, mirosul templului Kalighat din Calcutta, parfumul sfânt al Ram Mandir Benares și Jaganath Puri și Konarak. Am privit în jurul camerei. Statuia lui Ramakrishna respira și ochii îi sclipeau mesajul. Chipul castaniu al lui Vivekananda strălucea și clipea .... Șarpele sacru kundalini s-a derulat pe candelabrul bronzat până la floarea de lotus cu o mie de petale. Acesta a fost momentul pivot al eternității. Dumnezeu a fost prezent și ne-a vorbit în tăcere. Am fost cuprins de venerație. Și de recunoștință... Din acel moment am devenit hindus. Nu, nu așa se spune. Am recunoscut în acea zi în templu că toți suntem hinduși în esența noastră. Toți suntem zei și zeițe hinduse .... Că în templu mi-am descoperit hinduitatea. Lucrurile au fost diferite după acea sesiune. A existat o nouă dimensiune*.

Nu numai că se vedea pe sine diferit, dar susținea că, în urma experiențelor lor psihedelice, și cei de la ashram îl vedeau diferit. Acest lucru a dus la o reevaluare a importanței sale: „Primele indicații ale rolului profetic au venit după sesiunea din ashram. Călugării și călugărițele mă tratau ca pe un guru. Pentru ei era evident. Nu eram un psiholog de la Harvard cu o echipă de asistenți de cercetare. Terminați, vă rog. Îmi plăcea sau nu, jucam rolul străvechi". Totuși, Leary s-a considerat întotdeauna mai mult un psiholog decât un guru: "Profesia de om sfânt se bazează, ca orice altceva uman, pe legile sistemului nervos și pe legile interacțiunii sociale. Implică *feedback*, set, așteptări, set, presiune socială, obișnuință. Dacă ești *pornit/ reglat/ ieșit*, atunci oamenii vor începe să te trateze ca pe un profesor spiritual". Totuși, a fost un rol care pare să-i fi plăcut, cel puțin inițial. După cum a comentat Nora Sayre în urma unei întâlniri cu el în 1966, „Leary nu a spus de fapt că

este Hristos, dar paralelele erau permise". Acestea fiind spuse, era conştient de pericolele narcisismului şi abuzului - „riscurile profesionale ale unui *mesia*" şi de a fi „prins în jocul guru.

În cele din urmă, în paralel cu accentul pus pe tehnologiile chimice, s-a pus accentul pe tehnica sexuală. „Nu există nicio îndoială", a insistat Leary, «că LSD este cel mai puternic afrodisiac descoperit vreodată de om». Aceasta este o prostie, la fel ca şi afirmaţia sa ulterioară, într-un interviu pentru *Playboy*, potrivit căreia „într-o sesiune de LSD iubitoare, pregătită cu atenţie, o femeie poate avea câteva sute de orgasme". Nu este deloc surprinzător faptul că el ar susţine, de asemenea, că unele dintre cele mai satisfăcătoare stări mistice psihedelice apar dintr-o experienţă erotică: „Cele trei obiective inevitabile ale sesiunii de LSD sunt să descoperi şi să faci dragoste cu Dumnezeu, să te descoperi şi să faci dragoste cu tine însuţi şi să descoperi şi să faci dragoste cu o femeie". Acest lucru a dus la un interes pentru *tantrism*, care, a descoperit el, are o abordare destul de diferită faţă de sex decât catolicismul în care a fost crescut. Deşi Leary face referire la cuvintele euharistice ale lui Iisus, „*Hoc est corpus meum*" (Acesta este corpul meu.), el este provocator în mod tipic, deoarece utilizarea lor este explicit tantrică: "Corpul tău este universul. Înţelepciunea străveche a gnosticilor, hermeticilor, sufiştilor, gurilor tantrici, yoghinilor, vindecătorilor oculţi. Ceea ce este în afară este înăuntru. Corpul tău este oglinda macrocosmosului. Împărăţia cerurilor este în tine ..... Marile filosofii psihedelice ale Orientului - Tantra, Kundalini-yoga - văd corpul uman ca fiind templul sacru, centrul de semînţe, altarul cu o arhitectură rafinată al întregii creaţii". Într-adevăr, discursul psihedelic de la Millbrook a fost infuzat cu referinţe *tantrice*. Chiar şi faţada clădirii era împodobită cu opere de artă de inspiraţie tantrică realizate de Allen Atwell, profesor la Universitatea Cornell, care trăise şi studiase în India şi în Asia de Sud-Est şi care mai târziu a pictat „Templul psihedelic" - o lucrare de artă într-un apartament din Manhattan, care includea pictura murală „Mandala".

Ideile lui Leary despre *Tantra*, deşi se inspirau din cultura orientalistă şi erotizată a anilor 1960, erau, din nou, influenţate de Huxley. Înainte de a participa la ashramul Swains, în februarie 1961, Leary l-a consultat pe Huxley cu privire la *Tantra*. În răspunsul său, Huxley i-a recomandat o serie de texte ale cercetătorilor occidentali, inclusiv cele ale lui Mircea Eliade, Arthur Avalon (John Woodroofe), Edward Conze şi Heinrich Zimmer. În special, *Zen Flesh, Zen Bones*, compilat de Paul Reps şi Nyogen Senzak, oferea 111 exerciţii „extrase dintr-un text Tantril", în care „este anticipată întreaga «Terapie Gestalt»". Huxley a răspuns călduros interesului lui Leary. El a fost entuziasmat de utilitatea „amestecului ciudat de superstiţie şi magie cu filozofie sublimă şi intuiţii filozofice acute" al *Tantrei*. *Tantra*, spunea el, „învaţă o yoga a sexului, o yoga a mâncării (chiar şi a mâncării alimentelor interzise şi a consumului băuturilor interzise)". Pe scurt, învăţa „sacramentalizarea vieţii comune, astfel încât fiecare eveniment să poată deveni un mijloc prin care iluminarea poate fi realizată... prin conştientizare constantă. Aceasta este yoga supremă - a fi conştient, conştient chiar şi de inconştient - la fiecare nivel, de la fiziologic la spiritual". Mai mult, „LSD şi ciupercile ar trebui folosite, mi se pare mie, în contextul acestei idei tantrice de bază a yoga conştientizării totale, care duce la iluminare în lumea experienţei de zi cu zi". Cu *Tantra*, Leary găsise un set de idei pe care le putea dezvolta: „Conştientizarea sistematică, disciplinată, a funcţiilor corpului este metoda sacramentală de bază a acestor religii. *Tantra* tibetană şi indiană îl antrenează pe student să devină fidel experienţei somatice, să acorde atenţie energiilor şi mesajelor corpului. Respiraţia, controlul circulaţiei, controlul muşchilor involuntare şi al reflexelor, controlul digestiei, controlul erecţiei genitale şi al ejaculării, conştientizarea limbajului complicat al hormonilor şi al umorilor, psihofarmacologia corpului, *cakrele*". (Transliterarea „cakra", mai degrabă decât cea mai comună „chakra", fusese folosită în textele anterioare recomandate lui Leary de Huxley, cum ar fi *The Serpent Power* de Arthur Avalon). Accentul tantric pe „energia somatică (Kundalini) şi conştiinţa cakra" a fost subliniat în „rugăciunile sale psihedelice". Într-o secţiune intitulată „*Experienţa chakrelor: Omagiu simţurilor interne*", el oferă un şir de meditaţii asupra *chakrelor* individuale pentru ca mintea intoxicată să reflecteze asupra acestora. Acestea constau în mai multe întrebări, care încep cu refrenul „Poţi să pluteşti prin universul corpului tău şi să nu te rătăceşti?" El încheie cu câteva afirmaţii pe care este puţin probabil să le găsim în altă parte în istoria rugăciunii, inclusiv

sfatul de a „simți fiecare celulă din corpul tău comunicând în orgasmul curcubeu încolăcit ca un șarpe”.

Observații finale

Scopul acestui capitol și al capitolului 6 a fost acela de a explora principalele curente spirituale din perioada de glorie psihedelică a secolului al XX-lea. Fără a dori să fim cinici, o mare parte din ceea ce s-a întâmplat dincolo de spațiile claustrate ale mediului academic la sfârșitul anilor 1950 și în anii 1960 a însemnat o valorizare a consumului recreativ de droguri într-o cultură modelată de o întoarcere către sine. Fără îndoială, multor tineri pur și simplu le-a plăcut să ia droguri. Steve, un *hippie* intervievat în 1967, își amintea că, atunci când el și prietenii săi au luat LSD pentru prima dată, „nu am făcut-o ca să îl vedem pe Dumnezeu sau să răsturnăm guvernul. Am făcut-o pentru că ne-a plăcut". Alții, însă, au atașat experiențelor lor o semnificație care le-a conferit o greutate metafizică. La aceasta s-a alăturat dorința de a se elibera de valorile politice și religioase conservatoare ale generației anterioare. Aceste idei sunt esențiale pentru înțelegerea semnificației sociale și culturale a revoluției psihedelice din anii 1960.

În plus, la fel ca în cazul experiențelor religioase în general, deoarece stările psihedelice erau inefabile, semnificația lor deplină putea fi apreciată în mod adecvat numai de către alți utilizatori, ceea ce a dus la crearea unor subculturi distincte de utilizatori cu aceeași gândire. Capitalul subcultural psihedelic a fost acumulat de utilizatori pe măsură ce aceștia își împărtășeau experiențele și, ca în cazul comunităților religioase, le interpretau în moduri care îi atrăgeau pe ceilalți utilizatori. Aceste idei au fost propagate, informate și deservite de cultura populară. În consecință, subculturile erau legate între ele printr-un argou, o scenă muzicală, literatură populară, legende urbane, discursuri de transcendență și o cultură comună.

Unele persoane din cadrul contraculturii psihedelice au lucrat cu teorii psihologice umaniste și cu idei apărute în cadrul mișcării potențialului uman, o mare parte dintre acestea putând fi urmărite până la interesul lui Huxley pentru dezvoltarea „potențialităților umane”. Legate de aceste curente și, de asemenea, îndatorate lui Huxley, au existat o serie de idei religioase detradiționalizate extrase din tradițiile orientale. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că aceasta a fost o perioadă în care literatura spirituală a devenit extrem de populară. Cărți precum *Tao Te Ching*, *The Psychedelic Experience*, *Tibetan Book of the Dead*, *Meetings with Remarkable Men* a lui Gurdjieff, *Siddhartha* a lui Hesse, *Way of Zen* a lui Watts, *Zen in the Art of Archery* a lui Eugen Herrigel și, desigur, *The Doors of Perception* părea să atingă o greutate aproape scripturală pentru unii cititori. Orientarea spre Est, orientarea spre interior și orientarea spre psihedelice făceau parte din aceeași schimbare socioculturală postbelică.

Psihedelicele tindeau să fie interpretate ca tehnologii gnostice capabile să elibereze sinele de condiționările socioculturale. De exemplu, în studiul său asupra budiștilor americani, Douglas Osto a constatat că „o temă frecvent întâlnită . . . a fost ideea că psihedelicele ar putea acționa ca o „ușă” sau o poartă”. Mulți au folosit metafora psihedelicelor ca deschizând o ușă către *lucruri* precum adevărurile budiste, alte realități sau *locuri* (metafore spațiale) sau stări superioare de conștiință". Acestea au fost folosite pentru a induce «pierderea ego-ului», «moartea ego-ului» sau «topirea granițelor sinelui, care a fost înțeleasă ca fiind o condiție prealabilă pentru starea vizionară». După ce și-a oprit mintea, s-a relaxat și a plutit în aval și a trecut prin „al doilea *bardo*” al experienței vizionare, individul instruit corespunzător în „yoga drogurilor” ar putea experimenta în cele din urmă un proces de renaștere - izbăvire de constrângerile existenței cotidiene, un fenomen denumit în diverse moduri „*iluminare*”, „*ekatvam*”, „*nirvana*” și „*satori*”. Oricum a fost interpretat, utilizatorii au ieșit din experiența psihedelică cu o nouă înțelegere a sinelui, a societății, a divinului și, a realității. Deși nu a fost exprimată în acești termeni, a existat un sentiment clar de gnoză psihedelică.

Dintr-o perspectivă psihologică umanistă, unii au interpretat transcendența psihedelică în termenii a ceea ce Maslow a identificat ca „experiențe de vârf” - care au fost identificate cu

experiențele mistice. Maslow însuși era interesat de experiența psihedelică ca „o nouă posibilitate de investigare științifică a transcendenței”:

> *În ultimii ani, a devenit destul de clar că anumite droguri numite „psihedelice”, în special LSD și psilocibina, ne oferă o anumită posibilitate de control în acest domeniu al experiențelor de vârf. Se pare că aceste droguri produc adesea experiențe de vârf la persoanele potrivite, în circumstanțele potrivite, astfel încât poate că nu trebuie să așteptăm ca acestea să apară prin noroc. Poate că putem, de fapt, să producem o experiență de vârf personală sub observație și oricând dorim, în circumstanțe religioase sau nereligioase. S-ar putea să putem studia în momentul nașterii sale experiența iluminării sau a revelației. Chiar mai important, s-ar putea ca aceste medicamente... să poată fi folosite pentru a produce o experiență de vârf, cu o revelație religioasă de bază, la cei care nu vorbesc, reducând astfel prăpastia dintre aceste două jumătăți separate ale omenirii*.

Maslow a identificat astfel unele dintre ideile centrale ale istoriei moderne a psihedeliei. Ca tehnologii capabile să inducă experiențe de vârf, psihedelicele au democratizat misticismul și l-au deschis examinării științifice.

Cu toate acestea, până la sfârșitul anilor 1960, efectele consumului de droguri deveniseră un subiect de îngrijorare. La un capăt al spectrului, mass-media și grupurile conservatoare din punct de vedere social alimentau focul unei panici morale: „Poveștile despre consumatorii de LSD care încercau să zboare de pe clădiri, care plonjau spre moarte, care stăteau în trafic și încercau să oprească mașini, care priveau în soare și deveneau orbi, erau numeroase”. După cum Charles Tart a consemnat în ediția din 1972 a lucrării sale *Altered States of Consciousness*, el nu a putut să actualizeze secțiunea despre drogurile psihedelice publicată în ediția din 1969 din cauza faptului că „cercetarea a ajuns la un punct mort din cauza isteriei publice”. La celălalt capăt al spectrului, unii începeau să se îndoiască de eficacitatea experienței psihedelice de a produce rezultate semnificative sau, într-adevăr, sănătoase. De exemplu, Maslow a devenit îngrijorat de faptul că „riscă să fie redusă la o simplă experiență”:

> *Din bucuria și mirarea extazurilor și experiențelor sale de vârf, el poate fi tentat să le caute ad hoc și să le prețuiască exclusiv, ca fiind singurele sau cel puțin cele mai înalte bunuri ale vieții, renunțând la alte criterii de bine și rău .... Nerăbdarea (în special nerăbdarea încorporată de tinerețe) dictează scurtături de tot felul. Medicamentele, care pot fi utile atunci când sunt folosite cu înțelepciune, devin periculoase atunci când sunt folosite în mod nechibzuit. Perspicacitatea bruscă devine „totul”, iar „lucrul până la capăt”, răbdător și disciplinat, este amânat sau devalorizat. În loc să fie „surprinsă de bucurie”, „pornirea” este programată, promisă, promovată, vândută, forțată să apară și poate ajunge să fie privită ca o marfă*.

Comentariile lui Maslow reflectau preocupările multora la sfârșitul anilor 1960, în special ale celor preocupați de progresul spiritual. Chiar și la Millbrook, după cum am văzut, exista un interes crescând pentru tehnicile non-chimice de transcendență. Deși mulți au apreciat semnificația psihedelicelor ca tehnologii vizionare, la fel ca Watts, au ajuns să le privească doar ca pe un pas inițial. Oamenii au început „să creadă că simplul fapt de a lua un drog este în sine o practică spirituală”, a deplâns Metzner. „Și nu este așa”.

În analiza finală, s-ar părea că, pentru mulți, revoluția psihedelică a confirmat suspiciunea că nu pot exista scurtături către o viață spirituală sănătoasă. Acestea fiind spuse, mulți dintre cei preocupați de consumul de droguri, precum Metzner, nu susțineau abstinența. Mai degrabă, ei credeau că este important să învățăm din excesele din anii 1960 și să folosim psihedelicele cu mai multă atenție și în mod intenționat. În special, acestea ar trebui utilizate în contexte clinice sau rituale, „așa cum fac șamanii din Amazon cu **ayahuasca** și oamenii bisericii nativilor americani cu **peyote**”. Punctul de vedere al lui Metzners este că „a lua doar o pastilă fără această pregătire și

intenție” are beneficii limitate. Psihedelicele trebuie să fie combinate „cu o atitudine sacramentală”. Din păcate, în anii 1960, „niciunul dintre noi nu știa mai bine. Ne-am descurcat cum am putut mai bine, cu cunoștințele și experiența limitate de care dispuneam”.

În general, este dificil să supraestimăm semnificația „revoluției psihedelice”. Deși am văzut că există o istorie a interesului personal și științific pentru stările neordinare ale conștiinței, anii 1950 și 1960 au fost martorii unor experimente importante, care, deși fără îndoială nesăbuite uneori, au pus bazele cercetării contemporane. În consecință, o serie de gânditori, dintre care mulți se aflau în fruntea dezvoltării psihologiei transcraniene, cum ar fi Maslow și în special Grof, au considerat că cercetarea psihedelică reprezintă un domeniu de cercetare promițător. Într-adevăr, psihologia transpersonală, care își are rădăcinile în gândirea lui Huxley și în mișcarea potențialului uman, a fost strâns legată de ideile apărute în cadrul contraculturii psihedelice. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că, după cum a discutat Harris Friedman, se crede acum că psihedelicele „oferă un mare potențial ca instrumente de cercetare a domeniilor evazive din cadrul psihologiei umaniste și transpersonale, precum și modalități puternice de a facilita creșterea umanistă și transpersonală”. După cum vom vedea în capitolul 8, un interes deosebit pentru mulți dintre cei care lucrează în acest domeniu de la sfârșitul anilor 1960 a fost utilizarea substanțelor psihoactive în cadrul șamanismului.

8. Șamanismul psihedelic

> *Din punctul de vedere al șamanului psihedelic, lumea pare să fie mai mult de natura unei enunțuri sau a unei povești decât legată în vreun fel de leptoni și barioni sau de sarcină și rotație despre care vorbesc marii noștri preoți, fizicienii. Pentru șaman, cosmosul este o poveste care devine adevărată pe măsură ce este spusă și pe măsură ce se spune pe sine. Această perspectivă implică faptul că imaginația poate pune stăpânire pe cârma ființei în lume.*
>
> - TERENCE MCKENNA[9]

ȘAMANISMUL ESTE O construcție savantă, impusă asupra unui număr de credințe și practici din întreaga lume și de-a lungul istoriei, care au o legătură cu cele observate în Siberia. În consecință, cuvântul „șaman” și-a pierdut, în unele privințe, legătura inițială cu poporul Evenk[10]. Pe măsură ce mintea romantică intoxicată se îndrepta mai puțin către Orient și mai mult către un trecut arhaic imaginat și către supraviețuirile acestuia în culturile indigene, a început să dezvolte un cadru hermeneutic șamanic. Cu toate acestea, atracția perenismului a rămas puternică. Detașat de profanarea modernității occidentale, șamanismul era înțeles ca fiind continuu cu o înțelepciune primordială, universală, la care substanțele psihoactive puteau oferi acces.

În acest capitol final, ne vom referi la o serie de evoluții ulterioare anilor '96 din cadrul culturii înalte, concentrându-ne în special asupra ideilor a doi gânditori care au fost marcați în moduri diferite de revoluția psihedelică, Carlos Castaneda și Terence McKenna. Deși nu sunt nici primii, nici singurii teoreticieni care au influențat șamanismul psihedelic, aceștia sunt, fără îndoială, cei mai influenți.

Tehnici arhaice ale extazului

Principala înțelegere a șamanismului în cadrul oculturii psihedelice a fost fundamentată de studiul seminal al lui Mircea Eliade, publicat inițial în limba franceză în 1951, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Este dificil de supraestimat semnificația acestui text, care discută despre șaman în primul rând ca despre unul care „se specializează într-o transă în timpul căreia se crede că sufletul său își părăsește corpul”. După cum s-a discutat în capitolul 1, termenul „extaz” este preluat din grecescul **ἔκστασις**; (*ekstasis*), care înseamnă „a fi situat în afara”, a „transcende” sau a fi „deplasat din” sinele întrupat, iar astfel de experiențe (atunci când nu sunt patologizate) tind să fie investite cu semnificație paranormală. McKenna, de exemplu, a fost vizibil influențat de Eliade, pe care îl considera „cea mai mare autoritate în domeniul șamanismului în contextul religiei comparate”. Lucrând cu ideile lui Eliade, McKenna a articulat o formă sau șamanism psihedelic, în centrul căruia se afla noțiunea de „renaștere arhaică”: „Dintre toate instituțiile religioase diverse pe care oamenii le-au elaborat încă dinainte de începutul istoriei înregistrate, cea a șamanismului este una dintre cele mai singulare și probabil și una dintre cele mai arhaice”. Acest lucru a fost direct legat de dezvoltarea sa a unei versiuni psihedelice a «șamanismului de bază», un alt concept care a fost influențat de munca lui Eliade și care a fost articulat în mod specific de Michael Harner: „Metodele șamanice sunt izbitor de asemănătoare în întreaga lume, chiar și pentru popoarele ale căror culturi sunt destul de diferite în alte privințe și care au fost separate de oceane și continente timp de zeci de mii de ani”. Există, insistă Harner, „o uniformitate de bază a metodelor șamanice”. Deși există, fără îndoială, elemente relative din punct de vedere cultural, există, de asemenea, o

9 Terence McKenna și Dennis McKenna, *The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching* (New York: Harper Collins, 1994), 9.

10 Evenk, cel mai numeros și mai dispersat dintre numeroasele grupuri etnice mici din nordul Siberiei (Rusia asiatică). În mod tradițional, Evenk erau organizați în clanuri care își urmau descendența pe linie paternă. Membrii unui clan aveau un foc comun și invocau spiritele strămoșilor comuni în rugăciunile lor. Fiecare clan era condus de o adunare de bătrâni, inclusiv șamanul clanului (ale cărui atribuții includeau vindecarea bolnavilor, călătoria în lumea spiritelor și profeția). În special, cuvântul șaman este el însuși un cuvânt evenk.

serie de elemente de bază, universale, necontingente din punct de vedere cultural. Nu numai că McKenna este de acord că există „o surprinzătoare coerență internă a practicilor și credințelor”, dar el spune că „cele mai importante” dintre acestea se referă la ceea ce Eliade a numit „tehnici de extaz”: „șamanul are acces la planul suprauman, este un maestru al extazului, poate călători în domeniul spiritelor după bunul plac”. Mai mult, dacă șamanismul constituie un set universal și arhaic de tehnici, atunci aceste tehnici pot fi, cu grijă și îndrumare, «reînviate» în orice context cultural. Șamanismul psihedelic utilizează pur și simplu tehnologii psihoactive pentru a induce „călătoria șamanică” - stări alterate de conștiință care permit sinelui „să călătorească în afara timpului și spațiului într-un... univers paralel”. „Plantele șamanice permit vindecătorului să călătorească într-un tărâm invizibil în care cauzalitatea lumii obișnuite este înlocuită cu logica magiei naturale”.

Deși Eliade a considerat că utilizarea substanțelor psihoactive este „un substitut vulgar pentru transa pură”, o „inovație recentă” care „indică o decadență a tehnicii șamanice”, acest lucru nu i-a descurajat pe cei inspirați de munca sa”. Într-adevăr, Peter Furst a afirmat chiar că Eliade însuși, „în ultimii ani ai vieții sale productive ... a renunțat la părerea sa despre utilizarea plantelor halucinogene ca «degenerare a tehnicilor șamanice de extaz». Această schimbare de opinie, susține Furst, a fost rezultatul „muncii efectuate de etnobotaniști și etnografi cu privire la vastul complex de utilizări șamanice ale plantelor sacre în Americi, dovezile filologice emergente pentru utilizarea pe scară largă și foarte veche a ciupercii *fly-agaric* în Europa și, în cele din urmă, noile date radiocarbon din sud-vestul Americii”. Cu puțin timp înainte de moartea sa, Eliade i-a dezvăluit lui Furst că devenise convins nu numai că utilizarea halucinogenelor de către șamani era un „fenomen arhaic”, ci și „că nu există nicio diferență fenomenologică între tehnicile de extaz, fie că sunt «spontane», fie că sunt declanșate de chimia plantelor sacre”. Indiferent dacă aceasta este sau nu o relatare exactă a poziției finale a lui Eliade cu privire la substanțele psihoactive, ea reflectă o convingere crescândă în anii 1960 că plantele sacre oferă o modalitate veche și naturală de inducere a stărilor de transcendență.

După cum am văzut, o experiență-cheie în ocultura psihedelică, care face șamanismul evident ca cadru explicativ, este aceea a călătoriei între lumi: lumea de zi cu zi și ceea ce Castaneda numea „realitatea non-ordinară”. În timpul stărilor de transă indusă, lumea interioară devine „cealaltă lume”; experiența psihedelică devine un „zbor magic”, o „călătorie către tărâmuri sacre”. După cum vom vedea, acesta este motivul pentru care se crede că, așa cum a spus Robert Graves, plantele psihoactive au fost ridicate la o poziție de „importanță profundă... în religia primitivă”. Fie că acest lucru este adevărat sau nu, teoria este puternic evocatoare în cadrul oculturii psihedelice.

Acest lucru este fundamental legat de o altă temă de bază, și anume moartea și starea postmortem. După cum a discutat Eliade, „Ceremoniile care sărbătoresc întoarcerea periodică a morților au dat naștere unor spectacole complexe și dramatice, care au jucat un rol considerabil în multe culturi populare”. Deosebit de creative, a argumentat el, au fost „experiențele extatice ale șamanilor, adică călătoriile lor spre cer sau spre lumea morților. Reprezentând o separare momentană a sufletului de corp, extazul a fost și încă este considerat o anticipare a morții". Cu alte cuvinte, stările modificate permit minții conștiente să acceseze lumi în mod normal ascunse de ființele vii întrupate. Aceasta nu este o idee nouă în istoria gândirii psihedelice. Am văzut-o articulată în cadrul romantismului de la începutul secolului al XIX-lea, apoi din nou spre sfârșitul secolului în spiritualism și în anii 1960 în utilizarea *Cărții tibetane a morților* de către Timothy Leary, Ralph Metzner și Richard Alpert.

Spre deosebire de Lceary, Metzner și Alpert, care, după cum am văzut, aveau tendința de a înțelege experiențele psihedelice drept „propriile forme de gândire făcute vizibile și audibile”, șamanismul psihedelic oferea de obicei o interpretare destul de diferită. Nu numai că starea modificată poate fi privită ca o „realitate separată” în care se poate călători, dar este, de asemenea, o lume obiectivă cu care se poate intra în contact în același mod în care se intră în contact cu realitatea cotidiană. Cu alte cuvinte, realitatea neordinară este, așa cum a insistat Castaneda, „doar puțin diferită de realitatea obișnuită a vieții de zi cu zi”. Deși există diferențe între cele două realități, există, de asemenea, un sens important în care, cu toată ciudățenia și efemeritatea ei

aparentă, realitatea neordinară este stabilă. De exemplu, după cum s-a discutat în capitolul 1, reflectând asupra propriilor sale experienţe psihedelice, Castaneda a afirmat că „elementele componente ale realităţii neordinare erau similare elementelor componente ale realităţii obişnuite, deoarece nu se deplasau şi nici nu dispăreau, aşa cum ar fi elementele componente ale viselor obişnuite. Părea ca şi cum fiecare detaliu care constituia un element component al realităţii neordinare avea o concreteţe proprie, o concreteţe pe care am perceput-o ca fiind extraordinar de stabilă". Pentru Castaneda, acest lucru înseamnă că, deşi stările modificate induse de droguri sunt „neordinare", ele nu pot fi considerate „halucinaţii" - în sensul comun acceptat al acestui termen - deoarece nu sunt stări de vis efemere, ci mai degrabă „aspecte concrete ... ale realităţii sau ale vieţii de zi cu zi". Cu alte cuvinte, ele ar trebui tratate ca şi cum ar fi reale.

Este posibil să nu putem înţelege pe deplin tot ceea ce trăim în timpul unei vizite într-o „realitate separată", dar este o realitate concretă care poate fi cunoscută, mai degrabă decât o stare de spirit fugară şi subiectivă. Acesta a fost exact punctul asupra căruia a insistat Louis-Alphonse Cahagnet la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Eu o consider o realitate, nu un vis. Visul aparţine exclusiv acestei lumi". În cele din urmă, vom observa că rolurile principale ale şamanilor de vindecare şi divinaţie sunt adesea înţelese ca fiind activate de entităţile spirituale din plante. Există o antropomorfizare a experienţei psihedelice în sine. De exemplu, după cum comentează Andrew Dawson cu privire la religiile braziliene de *ayahuasca*, „consumul de *ayahuasca* este orchestrat de specialişti care revendică spiritele anumitor plante (*végétales*) drept profesorii lor (*professores*)". Cu alte cuvinte, substanţele psihoactive sunt utilizate „pentru a invoca prezenţa sau a facilita interacţiunea cu spiritele plantelor, animalelor şi altor forţe supranaturale", care sunt apoi consultate cu privire la probleme sau sarcini specifice.

Călătoria lungă și originea religiei

Reflectând asupra stării culturii occidentale în 1971, antropologul I. M. Lewis a observat că „trăim într-o epocă de recrudescenţă mistică marginală .... Vocabularul nostru a fost îmbogăţit, sau cel puţin completat, de o serie de expresii mistice populare ... Ştim ce înseamnă „ieşiri din minţi", ce înseamnă „călătorii" şi oricine doreşte poate participa cu uşurinţă la evenimente psihedelice în săli de dans cu nume sugestive precum „Pământul de Mijlo"« El a continuat, »Şamanii eschimoşi şi tungus . ... ar fi bineveniţi în sectorul cel mai bine mediatizat al societăţii noastre contemporane, scena pop. Cu aura sa magică pronunţată şi cu superstaruri şamanice precum Jimi Hendrix şi The Beatles, în această subcultură afirmată în mod clamoros, departe de a fi respinse ca nişte cruzimi excesive cu o valoare religioasă discutabilă, experienţele de transă şi posedare ale popoarelor exotice sunt luate în considerare în mod serios şi adesea însuşite în mod deliberat ca noi căi incitante către extaz". În timp ce Lewis era oarecum critic faţă de această încercare de a recupera perspectivele şamanice, mulţi alţii nu erau. Chiar şi lucrările celor care aveau puţin timp pentru excesele culturii psihedelice, cum ar fi bancherul newyorkez şi micologul amator Gordon Wasson, au dezvoltat teorii care au încurajat ideea că aceasta ar putea fi considerată ca făcând parte din ultima fază a ceea ce autorul popular Paul Devereux a numit „*călătoria lungă*" - o istorie a culturilor înalte care se întinde până în perioada neolitică. Construcţia *călătoriei lungi* imaginează o relaţie strânsă între cultura umană şi substanţele psihoactive, a căror suprimare în societăţile occidentale contemporane este aberantă: „Cultura noastră modernă iese în evidenţă în lunga istorie a umanităţii prin dificultatea sa de a accepta într-un mod ordonat şi integrat rolul pe care substanţele naturale, provenite în principal din regnul vegetal, l-au jucat în sprijinirea expansiunii minţii". De asemenea, Richard Rudgley insistă asupra faptului că nu numai că «majoritatea comunităţilor ... au folosit substanţe psihoactive atât în contexte laice, cât şi sacre», dar «propria noastră utilizare, care este aproape exclusiv laică, face din cultura noastră, în anumite privinţe importante, mai degrabă excepţia decât regula».

Se susţine că halucinogenele fac parte integrantă din evoluţia umană şi sunt responsabile pentru multe evoluţii culturale importante, inclusiv pentru apariţia religiei. La un moment dat în dezvoltarea evolutivă a creierului, consumul de plante psihoactive a condus la un sentiment de

„respect și venerație”, în acest moment, susține Wasson, „s-a născut religia. Religia pură și simplă, fără teologie, fără dogmatică, care se exprima prin respect și venerație și cu voci joase, mai ales noaptea, când oamenii se adunau să consume elementul sacru... Acesta a fost începutul Epocii Entheogenelor, cu mult, mult timp în urmă”.

Speculațiile cu privire la *călătoria lungă* au fost stimulate în secolul al XX-lea de o serie de expediții antropologice timpurii care au legat utilizarea halucinogenelor de șamanism, care, la rândul său, tindea să fie înțeles în termenii continuării unei culturi primitive. Un bun exemplu timpuriu al acestei abordări a fost cel al exploratorului și etnografului norvegian Carl Sofus Lumholtz, care, în lucrarea sa în două volume *Unknown Mexico* (1901), și-a descris căutarea de antichități indigene printre „indienii” Tarahumara și Huichol. Nu numai că a fost fascinat de tehnicile puternice și străvechi ale „șamanilor” pe care i-a întâlnit, dar a observat, de asemenea, că aceștia se aflau „aproape tot timpul sub influența stimulentelor lor native”. Mai mult, el a consemnat că „cantitatea mare de stimulente luate de șamani în cursul carierei lor îi face să treacă printr-o stare de excitație, care ... dă treptat acestor oameni, care sunt adesea înzestrați cu magnetism animal, o aparență supranaturală". Deși, după cum am văzut, conceptul de «magnetism animal» a devenit popular în spiritismul de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Lumholtz înțelegea termenul destul de diferit. Deși este greu de crezut că teoria lui Mesmer nu era în mintea sa, Lumholtz nu face nicio referire la lucrarea sa. Cu toate acestea, el descrie „magnetismul animal” ca o energie „inerentă fiecărui individ în diferite grade”, care poate fi manipulată pentru a induce „un sentiment de odihnă și o liniștire a [nervilor]”. Este, de asemenea, semnificativ faptul că el postulează o relație între psihedelice, magnetismul animal și apariția eterică a șamanului - deși nu o explică niciodată pe deplin.

Am văzut că astfel de speculații romantice făceau parte dintr-un interes crescând, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, pentru utilizarea substanțelor psihoactive în contextele religioase indigene (a se vedea capitolul 5). Pe lângă interesul farmacologic pentru **peyote**, stimulat în special de lucrările lui Louis Lewin și Arthur Heffter, a existat o fascinație crescândă pentru utilizarea sa în ritualurile nativilor americani. După o serie de rapoarte despre unele dintre aceste ritualuri la sfârșitul anilor 1880, în 1891 etnograful James Mooney, de la Smithsonian, a publicat o relatare a unei „ceremonii mescal” Kiowa la care participase la începutul anului. Acesta a fost urmat de o serie de articole influente despre experiențele sale peyote din anii 1890. Relatări precum cea a lui Mooney au stimulat curiozitatea, inclusiv pe cea a lui Havelock Ellis, care considera „ritualul mescal” drept „principala religie a tuturor triburilor din câmpiile sudice ale Statelor Unite”. În ianuarie 1936, scriitorul, actorul și regizorul de teatru francez Antonin Artaud a călătorit în Mexic vrăjit de convingerea că părăsește societățile profane și sterpe din punct de vedere spiritual ale Europei pentru cultura sacră a Tarahumara, care practica o formă de șamanism psihedelic folosind **peyote**. Rezultatul a fost o serie de relatări vii ale intoxicației cu peyote, în care el alunecă între misticism și nebunie.

Ideea este că acest tip de speculație a alimentat discuțiile etnografice ulterioare cu privire la relația dintre „șamanism” și „plantele energetice” mai târziu în secolul al XX-lea, moment în care exista o tradiție a cercetării europene care atribuia performanțele șamanilor siberieni stărilor psihedelice. De exemplu, cercetătorul suedez al religiilor Àke Joel Ohlmarks, într-un studiu din 1939 despre șamanism, a identificat *Amanita muscaria* (o ciupercă roșie cu pete albe, cunoscută în mod obișnuit sub numele de fly-*agarica*) ca fiind importantă din punct de vedere ritual. Teoria sa privind relația dintre șamanism și fly-*agarica* a fost dezvoltată ulterior de savantul maghiar János Balázs, care a sugerat că aceasta a fost probabil utilizată în tot nordul Siberiei. Indiferent de veridicitatea acestor afirmații, în cursul secolului al XX-lea a apărut o fascinație atât în rândul cercetătorilor, cât și în rândul populației cu privire la relația dintre ciupercile halucinogene și șamanism.

După Lumholtz, un domeniu de interes deosebit a fost utilizarea ciupercilor psihoactive în Mexic. La începutul secolului al XX-lea, o serie de articole ale botanistului William Edwin Safford au atras atenția asupra utilizării străvechi a plantelor psihoactive în America: „Utilizarea plantelor narcotice și a stimulentelor era larg răspândită atât în America de Nord, cât și în America de Sud, cu

mult înainte de descoperirea lor, nu numai în scopul exaltării şi intoxicării, ci şi în legătură cu practica necromanţiei şi în ritualurile şi ceremoniile religioase". El a observat, de exemplu, că, „din relatările primilor scriitori, se pare că vechii mexicani atribuiau tuturor plantelor un spirit nu foarte diferit de cel al animalelor sau chiar al omului însuşi". De remarcat în special divinizarea lor a „narcoticului *aloliuhqui*", „sacrului *nanacatl*" şi „**peyotl**-ului". În 1915, el a publicat un articol în care a identificat **teonanacatl** (tradus în mod obişnuit ca „carnea zeilor" şi înţeles pe scară largă ca fiind venerat de azteci) ca fiind vârfurile uscate ale cactusului *peyote*, mai degrabă decât o ciupercă. Deşi s-a înşelat - nu în ultimul rând, după cum a comentat Richard Evans Schultes, deoarece ar fi nevoie de o minte extraordinar de proastă pentru a le confunda pe cele două1*3 - articolul său s-a dovedit a fi un moment catalitic în căutarea „cărnii zeilor".

Aceasta a servit la îndreptarea privirii cercetătorilor în domeniul micologiei către Mexic. Primul cercetător care a contestat teza lui Safford a fost Bias Pablo Reko, urmat de inginerul american de origine austriacă devenit antropolog Robert Weitlaner - considerat în mod larg ca fiind primul cercetător occidental „din timpurile moderne care a obţinut sau a văzut ciupercile sacre" şi apoi, în 1938, de Schultes. Toate acestea oferă dovezi convingătoare că nu numai că ciupercile halucinogene existau în Mexic, dar erau încă folosite în ritualuri. Cu toate acestea, în ciuda eforturilor lor considerabile, comunitatea academică s-a dovedit refractară la abandonarea concluziilor unui botanist atât de eminent precum Safford. În cele din urmă, în 1938, un grup de tineri antropologi americani, condus de Jean Bassett Johnson şi incluzând fiica lui Weitlaner (logodnica lui Johnsons), au fost invitaţi să observe o ceremonie nocturnă cu ciuperci în Huautla de Jimenez, Oaxaca. Deşi cercetările lor ulterioare au fost întrerupte de cel de-al Doilea Război Mondial, în care Johnson a fost ucis, ei au furnizat dovezi concludente că Safford se înşela. Probabil că problema s-ar fi încheiat aici dacă nu ar fi fost bancherul din New York şi soţia sa rusoaică, Valentina.

Interesat de relaţia dintre ciupercile psihoactive şi dezvoltarea culturilor umane, Wasson a fost încântat să audă că **teonanaiatl** aztec nu era doar o ciupercă, ci era încă folosit în ritualuri. Curiozitatea sa a fost stimulată şi mai mult atunci când, cam în aceeaşi perioadă, a aflat de existenţa „pietrelor ciupercă" în America Latină - sculpturi în piatră enigmatice în formă de ciupercă care par să reprezinte figuri sub capacul unei ciuperci. Nu a durat mult până când a planificat o călătorie la Huautla de Jimenez. A început prin a scrie o scrisoare bătrânului Reko, care a trimis-o în mod întâmplător lui Eunice Pike, o misionară creştină care lucra în regiune cu Wycliffe Bible Translators. Foarte familiarizată cu cultura Mazatec, dar profund suspicioasă faţă de ritualurile profane şi sincretiste la care fusese martoră, Pike a confirmat că se foloseau într-adevăr ciuperci halucinogene şi, mai mult, că se înţelegea că acestea aveau personalitate şi că puteau comunica prin intermediul *curanderos* intoxicaţi. La fel ca unele religii *ayahuasca* din America Latină, cum ar fi Santo Daime acestea articulau un hibrid de catolicism popular şi credinţe şi practici indigene. De exemplu, se credea că ciupercile răsăreau din pământul care fusese umezit de sângele sau saliva lui Hristos. Unii credeau că însuşi Hristos vorbea în timpul stării „*bemushroomed*". Indiferent de aceste evoluţii ulterioare, Watson era acum convins că găsise o supravieţuire a unuia dintre cultele primitive cu ciuperci despre care speculase:

> *În Mexic, la câteva ore de zbor de New York, a supravieţuit până astăzi cultul viu al unei ciuperci sacre, o ciupercă căreia i se atribuie puterea de a conferi celui care o mănâncă facultăţi extraordinare. Ştim că acest cult era înfloritor atunci când spaniolii au cucerit Mexicul şi credem că există dovezi care indică faptul că era vechi de milenii. Timp de trei secole, acest cult a fost uitat... în timp ce indienii din colţuri îndepărtate ale Mexicului au continuat să creadă în ciupercă şi să practice cultul. Abia în ultimii douăzeci de ani cultul a ieşit din nou la lumină şi chiar şi astăzi existenţa sa este cunoscută doar de câteva persoane. După ce am examinat dovezile disponibile, vechi şi noi, ne-am trezit că am cedat vrăjii ciupercii misterioase cu puteri ciudate şi identitate incertă*.

Împreună cu soția și fiica sa, Wasson a făcut prima din cele zece călătorii în regiune în 1953. Deși a avut o experiență interesantă cu un *curandero*, care i-a stârnit interesul pentru utilizarea ciupercilor halucinogene în regiune, a treia sa călătorie, în 1955, a fost cea care a avut cel mai semnificativ impact asupra gândirii sale și, ulterior, asupra culturii psihedelice. Într-adevăr, de la publicarea articolului său foarte citit în revista *Life* din mai 1957, „*Seeking the Magic Mushroom*" (În căutarea ciupercii magice), care relata detaliile acelei călătorii, regiunea a devenit sacralizată drept „țara ciupercilor magice", patria șamanului psihedelic. Evenimentul descris de el în acel articol a fost „o celebrare a «sfintei comuniuni» în care ciupercile «divine» erau mai întâi adorate și apoi consumate". Ritualul, le-a spus el cititorilor săi intrigați, „a fost condus de două femei, mamă și fiică, ambele *curanderas* sau șamani". Mama era Maria Sabina, o vindecătoare carismatică, respectată la nivel local, care a fost de acord să îi prezinte lui Wasson și fotografului său, Allan Richardson, „copiii sfinți" (așa cum se referea ea la ciuperci). „Niciun antropolog nu a descris vreodată scena la care am asistat". În jurul orei zece și jumătate în seara zilei de 19 iunie 1955, în Huautla de Jimenez, Sabina și fiica ei:

> *au luat poziție în fața mesei mici care servea drept altar. Pe ea se aflau două imagini sfinte, în stânga Pruncul Iisus și în dreapta Botezul în Iordan, cu un buchet în fața lor, un crucifix ascuns printre flori, trei lumânări aprinse din ceară de albine virgină și un fitil aprins într-un pahar de ceară. Erau, de asemenea, două boluri de ceramică și câteva căni ... În fiecare dintre cele două boluri a pus 13 perechi de ciuperci; un bol era pentru ea și celălalt pentru fiica ei. În fiecare ceașcă a pus patru perechi, sau cinci, sau șase, apoi a dat cupele adulților care urmau să le ia .... Urmând exemplul <u>senorilor</u>, am început să mestecăm și să înghițim ciupercile ... Senora ne ceruse să avem grijă să nu invadăm colțul camerei din stânga mesei altarului, pentru că în acel colț urma să coboare Duhul Sfânt*.

Copiii sfinți au început să comunice. L-au introdus pe Wasson în zborul sufletului, în modele vii și colorate și - lucru nesurprinzător, având în vedere cadrul creștin - în viziuni orientaliste exotice cu o apocalipsă biblică.

> *Nu a existat nicio înclinație spre somn. În orice moment am fost atenți atât la halucinațiile noastre subiective, cât și la ceea ce se întâmpla în jurul nostru în întuneric .... Nu există o modalitate mai bună de a descrie senzația decât să spunem că era ca și cum sufletul său ar fi fost scos din corpul său și transportat într-un punct care plutea în spațiu, lăsând în urmă coaja de lut, corpul său .... Corpurile noastre stăteau acolo în timp ce sufletele noastre se înălțau ... La început am văzut modele geometrice, unghiulare, nu circulare, în culori bogate, precum cele care împodobesc textilele sau covoarele. Apoi, modelele s-au transformat în structuri arhitecturale, cu colonade și arhitrave, cu terase de o splendoare regală, cu pietre lucrate în culori strălucitoare, aur, onix și abanos, toate realizate cu cea mai mare armonie și ingeniozitate, în cea mai bogată splendoare, care se întindea dincolo de raza vizuală, în privelişti nemăsurate de om. Din anumite motive, aceste viziuni arhitecturale păreau orientale .... Păreau să aparțină ... arhitecturii imaginare descrise de vizionarii Bibliei. În estetica acestei lumi descoperite, simplitatea atipică nu își avea locul: totul era extrem de bogat*.

Entuziasmat, Wasson a fost în sfârșit convins că puterile atribuite ciupercilor halucinogene erau reale. Ceva semnificativ din punct de vedere metafizic avusese loc. A avut loc într-adevăr o experiență de gnoză. El credea că, în timp ce era intoxicat, „vedea clar, în timp ce vederea obișnuită ne oferă o imagine imperfectă; vedeam arhetipurile, ideile platonice, care stau la baza imaginilor imperfecte ale vieții cotidiene". El a continuat: „Gândul mi-a trecut prin minte: ar putea ciupercile divine să fie secretul care se ascunde în spatele misterelor antice? Ar putea mobilitatea miraculoasă de care mă bucuram acum să fie explicația pentru vrăjitoarele zburătoare care jucau un rol atât de important în folclorul și basmele din nordul Europei?"

Datorită relatării vii a lui Wasson, nu a trecut mult timp până când Sabina a devenit o celebritate psihedelică şamanică. Nu numai Wasson s-a întors cu Hofmann în 1962, ci şi numeroşi călători din anii '60 în căutarea iluminării. Sabina a fost chiar celebrată în cultura populară şi, în 1967, laureatul premiului Nobel Camilo Jose Cela a scris o operă fantastică despre ea. Ea nu a primit cu bucurie atenţia, deoarece aceasta a dus la o schimbare în universul ei spiritual: „Micile ciuperci nu mai funcţionează. Nu mai e nimic de făcut". Relatarea ei despre cei care o vizitau la sfârşitul anilor 1960 este una tristă: „Aceşti tineri, blonzi şi negri la piele, nu ne respectau obiceiurile. Niciodată, din câte îmi amintesc, copiii sfinţi nu au fost mâncaţi cu o asemenea lipsă de respect .... Folosirea necorespunzătoare pe care tinerii o făceau lucrurilor mărunte era scandaloasă". Wasson a fost, după cum a recunoscut ulterior, responsabil pentru acest lucru: „Aceste cuvinte mă fac să tresar .... Eu, Gordon Wasson, sunt considerat responsabil pentru sfârşitul unei practici religioase în Mesoamerica care datează de ... milenii ... O practică desfăşurată în secret timp de secole a fost acum aerisită, iar aerisirea înseamnă sfârşitul".

La scurt timp după experienţele sale cu Sabina din 1955, Wasson a început serios să caute dovezi în istoria religiilor ale teoriei sale anterioare despre *călătoria lungă*.

> *Nu-mi amintesc care dintre noi, soţia mea sau eu, am îndrăznit pentru prima dată să punem în cuvinte, în anii '40, presupunerea că strămoşii noştri îndepărtaţi, acum probabil 4 000 de ani, venerau o ciupercă divină. Ni s-a părut că acest lucru ar putea explica fenomenul de micofilie vs. micofobie, pentru care am găsit o abundenţă de dovezi în filologie şi folclor. Nu sunt sigur nici dacă presupunerea noastră a fost înainte sau după ce am aflat de rolul Amanita muscaria în religia mai multor triburi îndepărtate din Siberia. Presupunerea noastră îndrăzneaţă pare mai puţin îndrăzneaţă acum decât atunci*.

Pentru primul său proiect major, el a apelat la *Rgveda* (c. 1100-900 î.Hr.), o colecţie antică de 1 018 imnuri sanscrite, dintre care 110 sunt dedicate lui Soma. Acest lucru era de interes pentru Wasson deoarece nu numai că Soma era numele unei zeităţi, dar se referea şi la o plantă psihoactivă. După ce era presată în boluri de lemn, sucul său filtrat prin tifon de lână, apoi amestecat cu apă şi lapte şi consumat ritualic, „producea halucinaţii de tipul celor făcute familiare de experimentele moderne cu o varietate de droguri şi ierburi". Indologul Wendy Doniger O'Flaherty (care l-a asistat pe Wasson în traducerea şi interpretarea imnurilor) a observat că, deşi Soma pare să fi fost un halucinogen periculos, efectele „sunt de obicei admirate sau cel puţin căutate: un sentiment de imensă putere personală . . . asigurarea nemuririi . . . şi halucinaţiile transei". După cum declară unul dintre imnuri, "Am băut Soma; am devenit nemuritori; am mers spre lumină; i-am găsit pe zei . ... Picăturile glorioase pe care le-am băut m-au eliberat în spaţiul larg" (8.48.3). În timp ce identitatea lui Soma a făcut obiectul unor dezbateri, Wasson a devenit convins că a „identificat zeul-plantă al arienilor ca fiind *Amanita muscaria.* Au existat o serie de linii de anchetă care l-au condus la această concluzie, inclusiv faptul că *Rgveda* nu indică faptul că planta avea frunze, ramuri, flori, seminţe sau rădăcini.

Acestea fiind spuse, în acest moment, convingerea lui Wasson cu privire la veridicitatea teoriei sale micologice a religiei era atât de mare, încât îi era greu să se împotrivească concluziei că, oriunde existau ciuperci psihoactive, acestea au contribuit la construirea cosmologiilor religioase. (Faptul că prezenţa plantelor psihoactive ar trebui luată în considerare atunci când se analizează apariţia religiei în aceeaşi zonă geografică a devenit o presupoziţie fundamentală comună de la Wasson încoace - în principal de către cei care au fost ei înşişi impresionaţi de experienţa psihedelică). Într-adevăr, el era convins că **fly-agaric**/*Soma* putea fi identificată drept „planta pe care mayaşii o venerau în antichitate . ... planta pe care o venerau Nahua şi, de asemenea, Algonkinii din America de Nord, triburile paleo-siberiene antice din Siberia, Ob-Ugrian şi Samoyezii, unele dintre popoarele finlandeze, Laponii şi probabil multe alte popoare ale căror tradiţii şi limbi nu am avut ocazia să le examinăm. De fapt, printre *entheogeni*. Soma pare să fi fost în preistorie punctul central al respectului şi venerаţiei strămoşilor noştri pentru nenumărate milenii".

Deşi nu este necesar să detaliem analiza destul de eliptică a lui Wasson cu privire la utilizarea Soma, merită să remarcăm unul dintre argumentele sale centrale: faptul că existau două moduri de ingerare. Ea putea fi „luată direct ... mâncând ciuperca crudă, sau bând sucul ei stors şi luat curat, sau amestecat cu apă, sau cu apă şi lapte sau caş", precum şi, probabil, o serie de alte ingrediente, cum ar fi orzul şi mierea. Sau, pentru că *fly-agaric* este neobişnuită prin faptul că este capabilă să reziste metabolizării în organism, poate fi consumată urina unui om sau a altui mamifer care a ingerat-o. Deoarece există două pasaje în *Rgveda* care se referă la urinarea Soma - de exemplu, „oamenii umflaţi urinează [Soma] care curge" (9:74.4) - nu ar putea exista prea multe îndoieli, a concluzionat Wasson, că ceea ce era menţionat era *fly-agaric*".

Deşi mulţi au fost convinşi de teza lui Wasson, inclusiv Robert Graves, Roger Heim, Richard Schultes, Weston La Barre, Albert Hofmann, Claude Lévi-Strauss şi Joseph Needham, alţii, inclusiv o serie de cercetători vedici precum John Brough şi Doniger O'Flaherty, nu au fost. Una dintre principalele probleme ale tezei lui Wassons este că aceasta se baza pe angajamentul său faţă de existenţa unui cult primitiv *fly-agaric* răspândit în toată Eurasia. Într-adevăr, o mare parte din cartea sa despre Soma este dedicată studiului consumului de *fly-agaric* în Siberia, care include o discuţie despre consumul de urină. „Oamenii din pădurile şi tundrele nordice trăiesc într-o intimitate greu de imaginat cu renii, o intimitate care echivalează aproape cu o relaţie simbiotică". Acest lucru este important deoarece renii „manifestă două dependenţe, două pasiuni, una faţă de urină, în special urină umană, şi cealaltă faţă de ciuperci, inclusiv de cele pentru *fly-agaric*". Punctul său de vedere este că oamenii au învăţat din această dublă dependenţă. „În schimburile dintre specia umană şi reni, nu este posibil ca rasa umană să fi învăţat de la reni să preţuiască urina şi calităţile ameţitoare ale fly-*agaric* şi, în cele din urmă, combinaţia celor două?" Apoi, cu referire la cultul *fly-agaric*, el sugerează continuităţi cu *Rgveda*: „Începem să ne dăm seama de amploarea relaţiilor comerciale care au existat dintotdeauna pe aceste vaste întinderi de pământ din Siberia. În acea perioadă de apogeu a cultului *fly-agar,* nu este posibil ca indo-europenii să fi stăpânit tehnici care să încurajeze vacile să mănânce respectiva ciupercă cerească?" Prin urmare, nu era posibil ca ei să fi băut urină de vită psihoactivă? Răspunsul lui Broughs a fost, fără echivoc, negativ. Separate de mii de kilometri şi fără nicio dovadă contrară, este foarte puţin probabil să fi existat o comunicare interculturală semnificativă între şamanismul siberian şi religia *Rgveda*. Fără nicio dovadă că *Rgveda* a fost produsul unei manifestări indo-iraniene a cultului *fly-agaric* (care era în sine o teză fragilă), mare parte din materialul non-indo-iranian discutat de Wasson a rămas „în cel mai strict sens, irelevant". Chiar dacă identificarea propusă a lui Soma pare probabilă, dar nu este dovedită pe baza dovezilor interne, faptele străine nu sunt dovezi suplimentare". În plus:

> *dacă planta Soma ar fi fost o ciupercă, ar fi ciudat ca procesul elaborat al Vedei de extragere şi filtrare a sucului să fi fost necesar. De ce planta nu ar fi fost pur şi simplu consumată? Nu există o sfinţenie deosebită în lichid ca atare: „prăjiturile" ... sunt printre ofrandele sacrificiale cel mai frecvent menţionate în textele rituale. Chiar dacă specimenele uscate de ciupercă puteau fi oarecum tari, chiar şi după înmuierea în apă, în „Exponatele" lui Wasson nu se menţionează nicăieri că triburile siberiene ar fi bătut fly-agaric pentru a extrage sucul. Dimpotrivă, în Siberia, planta este în mod regulat mâncată sau înghiţită întreagă.*

În cele din urmă, deşi există o referire la urinare în *Rgveda,* nu există nicio indicaţie că preoţii beau de fapt urina pe care o elimină. Într-adevăr, „nu este nevoie să vedem «urină de soma» în sensul lui Wasson", a argumentat Brough, deoarece dovezile sugerează „doar sucul de soma însuşi curgând în vasele de sacrificiu, conceput poetic ca o ploaie fertilizatoare revărsată din cer". Speculaţiile lui Wasson au fost influenţate în mod nejustificat de teoria sa privind un cult *fly-agaric* siberian, mai degrabă decât de o analiză textuală atentă sau, într-adevăr, de orice cercetare arheologică locală.

Dacă Soma nu a fost *Amanita muscaria*, ce a fost? După cum discută Doniger O'FIaherty, există o istorie în studiile Vedic a căutării Soma. O serie de alte substanţe şi plante au fost postulate,

inclusiv alcool, rubarbă, canabis, Ephedra, Periploca, Sarcostemma şi arbustul psihoactiv *har-mel* sau ruda sălbatică (Peganum harmala). De asemenea, s-a sugerat că *harmelul* ar fi putut fi amestecat cu ciuperci *psilocibină* pentru a produce efecte similare celor induse de infuzia halucinogenă *ayahuasca* (care, tradusă din limba *quechua*, înseamnă „viţa morţilor" sau „viţa sufletului"). Cu toate acestea, în cele din urmă, după cum a comentat Doniger O'Flaherty, „deşi efortul de a identifica planta Soma a produs unul dintre cele mai pline de spirit şi imaginaţie capitole din studiile vedice, a dus, de asemenea, la considerabil mai multă confuzie decât clarificare". Concluzia lui Broughs a fost pur şi simplu că „problema este insolubilă".

Indiferent de punctele slabe ale tezei lui Wasson, el a fost principalul dintre un număr de cercetători şi entuziaşti amatori care au susţinut că impulsul religios poate fi urmărit până la efectele apocaliptice ale plantelor psihoactive, efecte care sunt experimentate ritualic în anumite religii indigene contemporane şi care, în condiţiile potrivite, pot fi induse în aproape orice creier uman. După cum susţinea La Barre, „Toate cunoştinţele noastre despre supranatural derivă *de facto* din declaraţiile făcute de vizionarii religioşi sau extatici ... şi că natura extazului şamanic poate fi iluminată prin atenţia acordată halucinogenelor antice". Deşi McKenna a respins argumentele lui Wasson care leagă **fly-agaric** de *Rgveda* - în mare parte pe baza propriilor sale experienţe de greaţă şi crampe stomacale în timp ce se afla sub influenţa acestuia - a acceptat teza generală a lui Wasson privind rolul plantelor psihoactive (în special psilocibina şi DMT) în istoria religioasă: „*Amanita muscaria* este fără îndoială un vehicul şamanic eficient în mediul floristic limitat în mediul arctic ... Dar extazul vizionar care i-a inspirat *Vedele* şi a fost misterul central al popoarelor indo-europene pe măsură ce se deplasau pe platoul iranian nu ar fi putut fi cauzat de *Amanita muscaria"*. Astfel de viziuni au fost „rezultatul sinergiilor dintre fiinţele umane şi diferitele plante cu care au interacţionat şi au evoluat".

Această teză este susţinută de o alta referitoare la utilizarea rituală a substanţelor psihoactive în Grecia antică. De exemplu, în discuţia sa despre teurgie în neoplatonism, Georg Luck subliniază faptul că „din nou şi din nou descrierile subliniază frumuseţea extraordinară a viziunilor şi inadecvarea limbajului pentru a le face dreptate ... Este adevărat că nu sunt numite niciodată medicamente specifice, dar puterile ierburilor, pietrei, esenţelor aromatice şi altele asemenea sunt subliniate de multe ori". În special, o atenţie deosebită a fost îndreptată către un ritual care a avut loc la Eleusis, în Grecia, care s-a concentrat pe mitul zeiţei Demeter şi al fiicei sale Persefona. Înfiinţat în jurul anului 1500 î.Hr. şi sărbătorit timp de aproape două mii de ani, cultul, care iniţial a avut puţină semnificaţie dincolo de Eleusis, a devenit în cele din urmă, s-a susţinut, central pentru cetăţenia ateniană şi, până în vremea Imperiului Roman, a devenit încorporat în cultura greacă. De exemplu, Hofmann susţine că: „Caracterul său de instituţie panelenă a fost semnalat în 760 î.Hr., în timpul celei de-a cincea Olimpiade, când Oracolul din Delphi a cerut grecilor să facă un sacrificiu comun în onoarea lui Demeter din Eleusis pentru a alunga foametea care afecta atunci Grecia". Cu toate acestea, oricât de interesantă ar fi istoria Misterelor Eleusiniene, scopul de aici este doar de a indica semnificaţia ritualului pentru reflecţia contemporană asupra halucinogenelor. Wasson a fost important şi aici, deoarece, după cum îşi aminteşte Ruck, „căuta un rol micologic în religia greacă ca o paralelă şi o confirmare a teoriei sale despre Soma. Cel mai evident a fost în religia lui Dionysos [sic], cu natura fungică a vinului care este sacramentul zeilor". Dar vinul nu se potrivea perfect cu factura psihedelică. Cultul de la Eleusis, pe de altă parte, a oferit ceva cu totul mai promiţător.

Conform mitului în jurul căruia a fost organizat cultul, Persefona a fost răpită de Hades, fratele lui Zeus, şi dusă în lumea subterană pentru a-i fi soţie. Demeter (zeiţa pământului, a agriculturii, a fertilităţii şi a ciclurilor vieţii şi morţii), fără să ştie de răpire sau că soţul ei, Zeus, fusese părtaş la ea, a plecat în căutarea fiicei lor. Consumată de durere şi incapabilă să se concentreze asupra rolului său de zeiţă, ciclul anotimpurilor s-a oprit, vegetaţia a încetat să crească, pământul a devenit pustiu, iar omenirea a fost aproape de dispariţie. Temându-se de pierderea credincioşilor şi a ofrandelor pe care aceştia le sacrificau zeilor, Zeus a intervenit şi l-a trimis pe Hermes, mesagerul său, în lumea subterană pentru a-i ordona fratelui său să o elibereze pe Persefona. Hades a fost de acord să o elibereze dacă ea nu mânca nimic cât timp se afla pe tărâmul

său. Cu toate acestea, el a păcălit-o să mănânce un număr mic de semințe de rodie, ceea ce însemna, conform termenilor înțelegerii lor, că o putea obliga să petreacă patru luni pe an în lumea subterană. Mitul explica astfel ciclul anotimpurilor, deoarece în lunile în care Persefona era absentă, iarna domnea și culturile mureau; când ea se întorcea, la fel făcea și primăvara. În timpul căutării Persefonei, Demeter a luat forma unei femei bătrâne și simple și a ajuns la palatul lui Keleus, regele din Eleusis, în Attica. Ea a cerut refugiu, iar el a primit-o cu amabilitate, dându-i sarcina de a-i îngriji pe fiii săi Demophon și Triptolemus. Mai târziu, când ea și-a dezvăluit adevărata natură, ca răsplată pentru bunătatea sa, a fondat un templu la Eleusis și l-a învățat pe Triptolemus secretele agriculturii. Acesta, la rândul său, a călătorit prin lume învățându-i pe oameni cum să planteze, să cultive și să recolteze cereale. De asemenea, ea l-a învățat cum să efectueze ritualuri în templu, insistând că acestea erau secrete sacre, „mistere", care nu puteau fi dezvăluite nimănui în afara cultului. După cum declară „Imnul homeric către Demeter", „Nimeni nu poate transgresa sau spiona, sau rosti, pentru că un respect copleșitor pentru zei îi oprește vocea". Acest lucru a fost întotdeauna respectat cu strictețe. În consecință, ca și în cazul identității lui Soma, ritualurile de la Eleusis au fost învăluite în secret. Dar acest lucru nu l-a împiedicat pe Wasson și pe o serie de alți cercetători să speculeze.

Clasicistul englez Robert Graves, cu care Wasson era în strânsă corespondență, a devenit convins că ritualurile erau psihedelice. El a emis următoarea teorie:

> *Secretul pe care Demeter l-a trimis în jurul lumii de la Eleusis în sarcina protejatului ei Triptolemus se spune că a fost arta de a semăna și de a recolta porumbul: el s-a plimbat dezvăluind secretul din țară în țară într-un car tras de șerpi. Ceva este greșit aici. Triptolemus aparține sfârșitului mileniului al doilea î.Hr.; iar porumbul, știm acum, a fost cultivat la Ierihon și în alte locuri încă de pe la 7000 î.Hr. Așadar, știrile despre Triptolemuss nu ar fi fost o noutate. De fapt, cred că el anunța o descoperire și o schimbare de ritual în consecință*.

În ceea ce privește natura acestei descoperiri care a provocat schimbarea ritualului, răspunsul, sugerează Graves, trebuie găsit în utilizarea ciupercilor halucinogene: „Părerea mea este că preoții de la Eleusis au descoperit o ciupercă halucinogenă alternativă mai ușor de manevrat decât *Amanita muscaria*; una care putea fi coaptă în turte sacrificiale, în formă de purceluși sau *phalloi*, fără a-și pierde puterile halucinogene și una care nu producea o mahmureală lungă".

De la ipoteza lui Graves, teorii similare au fost dezvoltate pentru a explica viziunile puternice care par să fi fost induse la Eleusis, viziuni în care membrii cultului erau transportați în mitul lui Demeter. Teza predominantă este că era vorba probabil de un tip de bere preparată cu o infuzie din ciuperca de **ergot**, *Claviceps purpurea*. „Într-o zi, în iulie 1975", își amintește Wasson, «l-am întrebat pe musafirul meu, Albert Hofmann ... dacă omul din Grecia antică ar fi putut obține din cornul de secară un *entheogen* care i-ar fi oferit o experiență comparabilă cu LSD sau psilocibina». S-a gândit la asta, s-a întors acasă și, câțiva ani mai târziu, în 1977, a fost de acord că grecii antici „ar fi putut elabora o poțiune cu efectul dorit din *ergotul* de grâu sau de orz cultivat pe celebra câmpie Rarian adiacentă Eleusisului". La un moment dat, în timpul sărbătorii, aveau obligația de a consuma „un drog asemănător LSD, care altera conștiința". Cel mai probabil, acesta a fost consumat sub formă de **kykeon** (*κυκεών*), o băutură utilizată în mai multe contexte în Grecia antică și despre care se știe că era făcută dintr-o varietate de ingrediente, inclusiv apă, orz, vin și *pennyroyal*. Setul și decorul mitic fiind pregătite în timpul postului, consumul de **kykeon** psihedelic îi permitea inițiatului să călătorească dincolo de această lume, „prin intrarea îngustă a peșterii lui Plouton, în labirintul subteran, traversând acviferul, poate în barca lui Charon, pentru a se regrupa, ca în mitul lui Er, pe câmpiile lui Elysion".

Prin urmare, se susține că participarea la mistere a fost o experiență psihedelică „care nu putea fi descrisă prin aspectul său exterior; mai degrabă, ea a evocat transformări în sufletul însuși al inițiatului.... Inițiații au experimentat în mod evident în viziune congruența dintre început și

sfârşit, naştere şi moarte, totalitatea fiinţei şi baza sa eternă, generativă. Trebuie să fi fost o întâlnire cu inefabilul, descriptibilă doar prin metaforă, o întâlnire cu divinul".

Această teză, care de atunci a fost expusă într-o serie de cărţi şi eseuri importante din punct de vedere ocult, în special *The Road to Eleusis* (1978) de Wasson, Ruck şi Hofmann, a contribuit semnificativ la construcţia romantică a *călătoriei lungi*. În timp ce discuţiile mai sobre recunosc că „originea utilizării de către om a plantelor şi preparatelor vizionare, care schimbă minţile, se pierde în obscuritatea istoriei preînregistrate", teoria de bază, dezvoltată de Wasson în anii 1950, conform căreia strămoşii noştri timpurii au utilizat într-adevăr psihedelice şi că utilizarea lor a fost semnificativă pentru viitoarea evoluţie culturală şi, poate, biologică a speciei, a devenit o narațiune ocultă majoră. „Psihedelicele, probabil ciupercile", susţine Dennis McKenna, «ingerate accidental sau deliberat de primatele timpurii, au declanşat experienţe sinestezice care au constituit fundamentele critice ale limbajului şi cogniţiei umane, asocierea unor sunete sau imagini fără sens inerent cu simboluri şi idei cu sens inerent». Aceasta a fost, după cum a comentat Jeffrey Kripal, "fără îndoială, una dintre principalele narațiuni ale contraculturii americane, oferind una dintre cele mai importante şi durabile structuri mitologice ale acesteia. Până la înfiinţarea Esalen în 1961, ipotezele istorice şi chimice ale lui Wasson, catalizate de cartea lui Huxley *The Doors of Perception* (1954), au început să treacă în domeniul revelației religioase". După cum am văzut, această narațiune a fost integrată într-un discurs emergent despre şamanismul primitiv. „Poate că un şaman neolitic, prelevând noi specimene pentru farmacopeea sa pe bază de plante, a dat peste şi a ingerat o iarbă cu aspect inofensiv", a sugerat Metzner. „În scurt timp, el s-a trezit în compania strămoşilor tribului, a spiritelor apei, tunetului, pietrei şi pământului, tremurând de spaimă şi teroare la energiile misterioase care îi străluceau prin ochi şi maşini, minunându-se de complexitatea relațiilor dintre om şi animal, om şi om, luptându-se cu capcanele subtile ale propriilor concepte şi viziuni fantastice". El continuă: „Băutura vizionară a şamanilor poate oferi începutul înţelegerii şi al schimbului între ego-ul treaz şi locuitorii dimensiunilor interioare, mitice, totemurile, spiritele animalelor, zeii şi diavolii - un dialog pe care omul modern l-a relegat în domeniul inconştient al viselor şi fanteziei, cu preţul bunăstării sale psihice". De asemenea, Schultes afirmă pur şi simplu că „timp de mii de ani, societăţile primitive din întreaga lume au folosit plante psihotomimetice în scopuri de ritual religios, divinaţie sau magie". Într-adevăr, după ce Leary a citit articolul lui Wassons din revista *Life* şi apoi lucrarea sa *Mushrooms, Russia, and History* (Ciuperci, Rusia şi Istorie), despre care credea că conţine „probabil cele mai emoţionante din punct de vedere poetic şi convingătoare din punct de vedere filosofic relatări ale experienţelor induse de droguri publicate vreodată", a ajuns la concluzia că „drogurile sunt originea religiei şi filosofiei", o concluzie care a contribuit mult la promovarea ideii în ocultura psihedelică.

În cele din urmă, în urma cercetărilor lui Wasson au urmat o serie de studii importante şi mai puţin importante. Trei merită menţionate: *The Sacred Mushroom* a lui Andrija Puharich, publicată în 1959, *The Sacred Mushroom and the Cross* a lui John Allegros, publicată în 1970, şi *The Mystery of Manna* a lui Dan Merkur, publicată în 2000. Toate acestea sunt cărţi ciudate scrise de oameni învăţaţi. Puharich a fost un absolvent al Facultăţii de Medicină a Universităţii Northwestern care şi-a dedicat viaţa studiului parapsihologiei. O mare parte din aceste cercetări au fost efectuate în laboratorul său Round Table din Glen Cove, Maine, la care a invitat o serie de gânditori interesaţi, printre care Wasson şi Huxley. După cum îşi amintea Huxley în 1955, „Orice s-ar putea spune împotriva lui Puharich, el este cu siguranţă foarte inteligent, extrem de citit şi foarte întreprinzător. Scopul său este să reproducă prin metode farmacologice, electronice şi fizice moderne condiţiile folosite de şamani pentru a intra într-o stare de clarviziune călătoare şi, dacă va reuşi, să trimită oameni să exploreze sistematic „Cealaltă lume". Acest interes pentru stările şamanice de extaz a fost, fără îndoială, influenţat de cercetările lui Wasson asupra *Amanita muscaria*. Cu toate acestea, el a abordat subiectul cu totul altfel decât Wasson. El a început să experimenteze cu mediumul Harry Stone, care a reuşit să canalizeze un preot egiptean antic, Ra Ho Tep, care, se pare, a folosit ciuperci halucinogene în ritualuri: „Am simţit că transele lui Harry Stone, cu personalitatea lor Ra Ho Tep şi cunoştinţele furnizate de acestea despre ciuperca sacră, necesitau o investigaţie serioasă".

Cu o ocazie notabilă, în timp ce Stone se afla într-una dintre transele sale în timpul unei demonstrații pentru Huxley, Puharich i-a dat un specimen de ciupercă.

> *Pe 7 august 1955, Harry făcea o demonstrație de telepatie pentru Aldous Huxley. În mijlocul demonstrației, Harry a intrat spontan într-o transă profundă. În acel moment, am simțit că mi-a stricat demonstrația de laborator. Dar, în prezența mea și a lui Aldous, el a intrat într-o demonstrație dramatică în limbajul semnelor, a cărei semnificație era de data aceasta destul de clară. Personalitatea lui Ra Ho Tep a insistat să i se aducă ciuperca de aur. Nu am putut scăpa urgenței acestui apel. A trebuit să mă duc și să aduc una dintre prețioasele mele ciuperci de aur. Am adus-o înapoi în laborator și am așezat-o în fața lui Harry, care era profund entuziasmat. Personalitatea lui Ra Ho Tep a devenit extaziată de ea. Apoi, pentru prima dată, am văzut detaliile secrete ale modului în care ciuperca urma să fie folosită. Harry și-a aplicat singur ciuperca pe limbă și pe creștetul capului, în mod ritualic. La cinci minute după ce a terminat această demonstrație remarcabilă, s-a trezit ... Apoi s-a uitat drept în față și a spus că simțea că poate vedea prin perete sau prin laborator. A spus că totul părea atât de clar de cealaltă parte a peretelui. L-am întrebat ce a văzut, iar el mi-a dat o descriere exactă*.

Potrivit lui Puharich, aceasta era o dovadă nu numai că ciuperca a fost folosită în mod ritual în Egiptul antic, ci și că era capabilă să crească capacitatea psihică a unei persoane.

Spre deosebire de lucrările lui Puharich. Studiile lui Allegro au fost respectate pe scară largă în cercurile academice. Cu toate acestea, traiectoria sa ascendentă în cadrul academiei a fost foarte repede inversată atunci când a publicat o bizară istorie revizionistă a creștinismului. Allegro a fost un cercetător englez interesant. Deși pornise pe calea ordinării în Biserica Metodistă, s-a transferat la o diplomă în studii orientale la Universitatea din Manchester. Faptul că în 1953 a fost invitat să devină primul reprezentant britanic în echipa care lucra la manuscrisele de la Marea Moartă recent descoperite în Iordania ne spune ceva despre reputația sa de erudit. Acest lucru a fost urmat, în 1954, de o catedră de filologie semitică comparată la Manchester și, în 1961, și de numirea sa în calitate de consilier onorific al guvernului iordanian pentru manuscrisele de la Marea Moartă. Cu toate acestea, toate s-au încheiat brusc în 1970, când a fost forțat să demisioneze din postul său de la Manchester în urma publicării cărții *The Sacred Mushroom and the Cross*.

Intrigat de trimiterile la plantele medicinale din manuscrisele de la Marea Moartă, precum și de tradițiile legate de doctrinele farmacologice, cartea a sugerat teza destul de întortocheată că rădăcinile religiei se regăsesc în culturile de fertilitate psihedelice. În special, el a susținut că *Noul Testament* ar putea fi înțeles ca o înregistrare codificată a unui cult secret care folosea ciuperci psihoactive. De asemenea, el a susținut, pe baza cercetărilor filologice, că un studiu comparativ al vechii limbi sumeriene și biblice i-a permis să decodifice *Noul Testament*: „Cele mai multe denumiri secrete ale ciupercilor datează din Sumeriana antică, cea mai veche limbă scrisă pe care o cunoaștem". El a concluzionat că Iisus nu a existat de fapt ca individ istoric, ci a fost mai degrabă un dispozitiv literar folosit pentru «a răspândi credincioșilor cunoștințe oculte». Iisus biblic a fost investit „cu puterea și numele drogului magic". El a subliniat faptul că „adoratorii lui Dionysos își conduceau procesiunile cultice cu un penis erect, în timp ce cei ai lui Iisus își simbolizau credința cu un pește și o cruce, dar în esență toți reprezintă tema comună a fertilității și a puterii creatoare a zeului". În timp ce această speculație idiosincratică este acum aproape uitată în cercurile academice, ea apare periodic în ocultură ca parte a unui argument cumulativ pentru originile psihedelice ale religiei.

Deși mai puțin erudită, lucrarea lui Merkur *The Mystery of Manna* este similară cu lucrarea lui Allegro din anumite puncte de vedere, în sensul că pretinde că oferă dovezi pentru o tradiție biblică a misterelor psihedelice. Pentru Merkur, această tradiție poate fi urmărită până la o substanță care a fost „administrată de Moise israeliților în timpul evenimentului istoric care a fost amintit în legendă ca fiind furnizarea miraculoasă de *mană* și apă în pustie". „Atunci a zis Domnul către Moise: «Iată, voi face să plouă pâine din cer pentru voi; iar poporul să iasă și să culeagă în fiecare zi

câte o porție de o zi... Și când s-a dus roua, a apărut ceva fin, ca un fulg, fin ca gerul de pe pământ» (Exodul 16:4,14). Această relatare, susține Merkur, este de fapt o modalitate secretă de a se referi la utilizarea rituală a unei „plăcinte sau biscuiți solzoși" psihoactivi care conținea *ergot*. Respingând afirmația ceva mai convingătoare a lui Allegro că pasajul s-ar putea referi la ciuperci care au crescut peste noapte și au apărut odată cu roua de dimineață, el susține că pâinea, pe care o discută în legătură cu utilizarea cultică a „pâinii Prezenței", era „ingerată de preoții ghicitori din tradiția premonarhică Gibeonito-Josephită". Deși utilizarea pâinii psihoactive a fost în cele din urmă respinsă ca profană, cunoașterea acesteia a fost păstrată în secret în cadrul tradițiilor ezoterice și al legendelor Sfântului Graal până în perioada medievală.

Într-o cărticică publicată în anul următor, *The Psychedelic Sacrament*, el dezvoltă argumentul într-o discuție mai concentrată asupra lui Philo din Alexandria, Bernard de Clairvaux, Moses Maimonides și Obadyah Maimonides, toți aceștia, susține el, menționând substanțe care pot fi înțelese ca referindu-se la „*mană*". Și „din moment ce cei patru autori cunoșteau cu siguranță *mana*, nu există niciun motiv să ne îndoim că meditațiile lor erau în concordanță cu utilizarea manei". Ca și în cazul lucrării lui Allegro, teza sa este extrem de speculativă și, în cele din urmă, neconvingătoare. Cu toate acestea, ea oferă o încercare originală și interesantă de a citi istoria gândirii religioase evreiești și creștine prin prisma psihedelicului.

Ucenicul vrăjitor?

În anii 1970, pe când eram încă în adolescență, am dat peste o carte care mi-a captat imediat imaginația, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968). Deși nu știam asta la momentul respectiv - fiind intrigat mai mult de arta sugestivă a copertei lui Wilson McLeans decât de ceva mai profund - era scrisă de unul dintre cei mai importanți arhitecți ai șamanismului occidental contemporan. De atunci, cartea nu numai că a fost identificată drept „documentul fundamental al șamanismului occidental modern", dar Castaneda însuși a fost sacralizat de mulți drept „unul dintre marii *avatari* - și una dintre marile enigme - ale erei psihedelice... La fel ca *Steppenwolf* a lui Herman Hesse și *The Doors of Perception* a lui Aldous Huxley, *Învățăturile lui Don Juan* și secvențele sale au devenit lecturi esențiale pentru o legiune de căutători ai adevărului - ghiduri către o lume fantastică și exotică, dincolo de mocirla plictisitoare a materialismului". Când am citit cartea (și am recitit-o), la fel ca mulți alții la acea vreme, am acceptat-o pur și simplu la valoarea ei nominală, ca un raport obiectiv al observației participante. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care Castaneda a fost atât de popular. Nu era vorba doar de faptul că lucrarea sa a prins Zeitgeistul ocult, ci și de faptul că era prezentată ca o cercetare serioasă. Într-adevăr, a fost susținută de membri ai Departamentului de Antropologie de la Universitatea din California, Los Angeles, iar a treia sa carte. *Călătorie spre Ixtlan: Lecții de la Don Juan* (1973), pe lângă faptul că l-a făcut foarte bogat, a fost prezentată cu succes ca teză de doctorat. Oricât de fantastice și greu de crezut ar fi relatările experiențelor sale, acestea au fost raportate ca fapte, nu ca ficțiune. Faptul că cărțile sale au fost atent adaptate la ocultism le-a întărit și mai mult atractivitatea, în sensul că erau relatări academice care încurajau de fapt înțelegerea realității pe care mulți dintre cititorii săi doreau să o creadă, deoarece ei înșiși ajunseseră în mod independent la aceste înțelegeri prin utilizarea psihicului. Deși Charlotte Hardman are dreptate să atragă atenția asupra „autorității sale carismatice" deosebite, care a implicat un nivel de „retorică abilă" care a fost „capabilă să facă credibilă ucenicia vrăjitoriei pe care a descris-o", de fapt, a fost nevoie de puțină abilitate retorică: ca niște închinători în fața unui predicator, cititorii săi pur și simplu doreau deja verificarea credințelor pe care le aveau deja.

Cu toate acestea, nu a durat mult până când unii cercetători și jurnaliști au început să pună întrebări cu privire la anumite aspecte ale relatărilor sale. Într-adevăr, au existat întrebări chiar și cu privire la autorul însuși. De exemplu, deși Castaneda susținea că s-a născut la 15 decembrie 1935, în Sao Paulo, Brazilia, jurnaliștii de la revista *Time* au descoperit documente americane de imigrare care indicau că s-a născut cu zece ani mai devreme, în 1915, în Cajamarca, Peru. De asemenea, în mod destul de ciudat, s-a referit frecvent la sine ca fiind „un european". Deși a declarat că a fost

crescut de tatăl său, un profesor de literatură, după moartea mamei sale când avea şapte ani, s-a descoperit că tatăl său era bijutier şi că mama sa murise când el avea douăzeci şi patru de ani. El a pretins că a studiat sculptura la Milano, dar de fapt a studiat la Şcoala Naţională de Arte Frumoase din Peru. Deşi acestea nu sunt discrepanţe grave, ele sporesc enigma fenomenului Castaneda.

Cu toate acestea, preocupările legate de opera sa sunt mai serioase. În primul rând, nu numai că identitatea lui don Juan este necunoscută, dar există unele îndoieli cu privire la existenţa sa. Castaneda a recunoscut întotdeauna că „don Juan" era un pseudonim pentru a păstra anonimatul surselor sale, ceea ce este perfect de înţeles şi, desigur, o bună practică etnografică. Cu siguranţă, dacă a existat, datorită faptului că Castaneda i-a ascuns identitatea, a evitat problemele cu care s-a confruntat Sabina ca urmare a activităţii lui Wassons. Cu toate acestea, au existat şi alte probleme. Unii au observat că Yaqui nu sunt cunoscuţi pentru utilizarea Datura şi că ciupercile halucinogene nu cresc în deşertul Sonoran, unde Castaneda a susţinut că le-a luat. Deşi Castaneda ar fi putut răspunde în mod satisfăcător la aceste întrebări, el a adoptat o strategie evazivă, refuzând să permită orice examinare a notiţelor sale de teren originale. Acest lucru a ridicat semnificativ nivelul de suspiciune. De exemplu, deşi Wasson a declarat că *The Teachings of Don Juan* ar trebui „să aibă un loc în biblioteca tuturor celor interesaţi de rolul jucat de *brujos* în culturile amerindiene şi de utilizarea halucinogenelor de către aceştia", el era îngrijorat, la fel ca un număr de antropologi, că Castaneda se îndepărtase oarecum de rigoarea ştiinţifică aşteptată de la el. El a refuzat accesul la „atât de multe informaţii de care avem nevoie. Cine este Don Juan? Este clar că nu este un tip Yaqui pur. El trebuie să fi învăţat despre ciuperci din Oaxaca, dar de la cine? Ciupercile halucinogene pe care Castaneda le adună nu pot fi *Psilocybe mexicana*, aşa cum sugerează el. Trebuie să ştim exact unde cresc; avem nevoie de specimene. Don Juan fumează bucăţi de ciuperci uscate; aceasta este prima dată când o astfel de practică a fost raportată".

Frustrat, Wasson a început să corespondeze cu Castaneda, care a răspuns în cele din urmă cu douăsprezece pagini de note refăcute - nu cu notele originale de pe teren -, despre care Wasson a concluzionat că erau „satisfăcătoare". Wasson s-a întâlnit ulterior cu Castaneda în câteva ocazii şi a constatat că era „în mod evident un tânăr onest şi serios". Cu toate acestea, l-a sfătuit să fie mai direct cu dovezile sale în orice activitate ulterioară. A fost ascultat acest sfat? A doua carte a lui Castanedas, *A Separate Reality* (1971), arată clar că nu. Wasson era acum convins că „mirosise o păcăleală" şi că Castaneda era un fantezist - „ocazional, există o slabă urmă de autenticitate în aceste pagini, scufundată într-o învălmăşeală de science-fiction prost scris". Cu toate acestea, până la apariţia celei de-a treia cărţi a lui Castaneda, *Călătorie la Ixtlan*, Wasson era încă sceptic în ceea ce priveşte metoda antropologică, dar era convins din nou că, cu toate defectele şi secretul său, el a oferit informaţii valoroase despre formarea şamanilor. „Dacă am dreptate în această privinţă, poate că îi suntem datori lui Carlos Castaneda", a concluzionat el, pentru că "a arătat calea pe care, sper, o vor urma şi alţii. Nu avem timp de pierdut". Într-adevăr, patru ani mai târziu, Wasson a declarat că *Tales of Power* (1974), ultima carte a lui Castaneda pe care a analizat-o, a fost „cea mai bună... Înţelesul celor patru este acum clar şi puternic". Deşi, în mod clar, nu a fost un studiu ştiinţific, Wasson a simţit totuşi că sună a adevăr. El a fost, de exemplu, impresionat de faptul că Castaneda a înregistrat o parte din terminologia pe care o auzise pe Sabina folosind-o. „Şamanul era „unul-care-ştie", aşa cum se spune în limba *mazatecă* şi cum spune Castaneda în cărţile sale. În *Tales of Power*, Castaneda îşi poartă cititorii pe drumul spre 'cunoaştere', până la marginea unei prăpastii şi dincolo de ea ... Întâmplările se derulează rapid şi sunt frumos povestite. Unii cititori, de-a dreptul increduli, s-ar putea să fie înstrăinaţi de ceea ce ei vor numi „*science fiction*", dar Wasson i-a îndemnat să persevereze. Deşi Wasson însuşi a fost cel care a respins lucrarea lui Castaneda ca fiind „scufundată într-o învălmăşeală de *science fiction* prost scrisă", în 1977 nu se mai simţea alienat de ea:

> *Castaneda ne conduce cu blândeţe într-o lume diferită de toate cele pe care le-am cunoscut, greu, dar nu imposibil de înţeles pentru noi, cel puţin intelectual şi pentru unii dintre noi emoţional .... Acele plante, pe care le lua în mod repetat, îl deschideau către o altă lume, o „realitate aparte", o lume a miracolelor străbătută de uimire şi de teamă, de veneraţie şi de teroare, în care cele cinci simţuri ale sale, îmbinându-se armonios, îşi*

intensificau sensibilitatea până la cote inimaginabile. Această lume a unei alte realităţi poartă pentru cel care intră în ea, în mod ciudat, pecetea Adevărului Etern.

Ca mulţi alţii la acea vreme, Wasson a vrut să creadă că relatările lui Castaneda erau adevărate, dar a fost tulburat de anomaliile evidente. Cu toate acestea, în momentul în care *Tales of Power* a fost publicat, dorinţa sa de a crede a erodat scepticismul său de bază.

Pentru mulţi, desigur, nu conta dacă cărţile erau fabricate sau nu. Castaneda a oferit „parabole puternice despre căutarea iluminării personale". După cum a spus un cititor, „Don Juan este cel mai important model pentru om de la Iisus încoace. Dacă el este imaginar, atunci Carlos Castaneda este principalul geniu psihologic, spiritual şi literar al generaţiilor recente". Mai recent, organizaţia spirituală Cleargreen, pentru care opera lui Castaneda a fost formativă, este categorică în privinţa faptului că relatarea este reală: "Don Juan Matus ... a fost moştenitorul unui neam de clarvăzători sau şamani care a început în Mexicul din vremuri străvechi şi al cărui scop era ceea ce el numea „libertatea percepţiei". Influenţa lui Castaneda a fost întotdeauna mai semnificativă dincolo de comunitatea academică - deşi munca sa a contribuit la apariţia antropologiei conştiinţei. Importanţa sa culturală a fost atât de mare încât a fost subiectul unor articole de copertă în revistele *Time* (5 martie 1973) şi *Psychology Today* (decembrie 1972). Cărţile sale au devenit populare ca ghiduri spirituale New Age, mai degrabă decât ca studii antropologice. Într-adevăr, pe lângă faptul că erau sensibile la tendinţele culturale, ele reflectau, de asemenea, o sensibilitate la presiunea socială, în special la neliniştea crescândă faţă de droguri care a urmat anilor 1960 şi, aşa cum se discută în capitolul 7, la schimbarea consecventă în unele părţi către meditaţia non-chimică. *Journey to Ixtlan* a minimalizat importanţa plantelor psihoactive, susţinând că acestea erau doar tehnologii care puteau fi eliminate de practicantul mai avansat.

Percepţia mea asupra lumii prin efectele acestor psihotrope a fost atât de bizară şi impresionantă încât am fost forţat să presupun că astfel de stări erau singura cale de comunicare şi de învăţare a ceea ce don Juan încerca să mă înveţe. Această presupunere a fost eronată .... Trecând în revistă totalitatea notiţelor mele de teren, am devenit conştient de faptul că don Juan mi-a oferit cea mai mare parte a noii descrieri, chiar la începutul asocierii noastre, în ceea ce el numea „tehnici pentru oprirea lumii". Eliminasem acele părţi ale notelor mele de teren din lucrările anterioare deoarece nu se refereau la utilizarea plantelor psihotrope. Acum le-am reintrodus pe bună dreptate în sfera totală a învăţăturilor lui don Juan.

Prin urmare, primele sale două cărţi sunt în primul rând cele care au contribuit la construirea şamanismului psihedelic.

Unde a început totul? Castaneda ne spune că l-a întâlnit pentru prima dată pe „Juan Matus", în vârstă de şaizeci şi nouă de ani, în 1960, într-o staţie de autobuz din Arizona, aproape de graniţa cu Mexicul. Student la UCLA, el efectua cercetări antropologice privind utilizarea plantelor medicinale de către indigeni: „Într-un oraş de frontieră, aşteptam un autobuz Greyhound şi vorbeam cu un prieten care îmi fusese ghid şi ajutor în anchetă. Deodată, acesta s-a aplecat spre mine şi mi-a şoptit că bărbatul, un indian bătrân cu părul alb, care stătea în faţa geamului, era foarte învăţat despre plante, în special despre **peyote** .... I-am spus numele meu, iar el mi-a răspuns că îl cheamă Juan şi că este la dispoziţia mea".

După o perioadă de aproximativ şase luni, Castaneda s-a întors în Arizona, iar pe 17 decembrie 1960, „după ce a făcut investigaţii lungi şi dificile", l-a vizitat pe don Juan la el acasă. Prietenia lor s-a aprofundat, iar şase luni mai târziu, în iunie 1961, a devenit ucenicul lui don Juan. Deşi şi-a abandonat de două ori ucenicia, mai întâi în 1965 şi apoi din nou în 1970, tulburat şi epuizat de experienţele sale, în 1971 a absolvit în cele din urmă ca vrăjitor. Primele sale patru cărţi - *Învăţăturile lui Don Juan*, *O realitate separată*, *Călătorie la Ixtlan* şi *Poveştile puterii* - urmăresc această ucenicie. Mulţi sunt de acord cu Harner că acestea „au îndeplinit serviciul valoros de a introduce mulţi occidentali în aventura şi entuziasmul şamanismului". El a descris o lume în care

cineva este capabil să se transforme în forme animale, să sară distanţe mari, să converseze cu spirite fără trup, să se întâlnească cu Mescalito (spiritul **peyote**-ului), să experimenteze momente de revelaţie profundă, să treacă între realităţi şi „să pătrundă în iad [şi] să se înalţe angelic”. Mai precis, Janet Siskind a susţinut că în *Învăţăturile lui Don Juan* „el ne arată că organizarea experienţei vizuale induse de droguri este structurată prin învăţare”. Cu alte cuvinte, „prin instruirea atentă a lui Don Juan cu privire la puterile şi utilizarea mai multor plante halucinogene, Castaneda începe să se orienteze în realitatea non-ordinară” a viziunilor. Poate că în nicio altă condiţie nu este posibil ca un adult să reintre atât de uşor în situaţia de incultură, în care experienţa este intensă şi haotică şi, prin învăţare, devine încet structurată şi comunicabilă". După cum a spus Walter Goldschmidt, profesor de antropologie la UCLA, în prefaţa sa la *The Teachings of Don Juan*:

> *Carlos Castaneda, sub îndrumarea lui don Juan, ne poartă prin acel moment de amurg, prin acea crăpătură a universului dintre lumina zilei şi întuneric, într-o lume nu doar diferită de a noastră, ci de o cu totul altă ordine a realităţii. Pentru a ajunge la ea, el a beneficiat de ajutorul mescalito, yerba del Diablo şi humito-peyote. Datura şi ciupercile. Dar aceasta nu este o simplă relatare a experienţelor halucinante, deoarece manipulările subtile ale lui don Juan l-au ghidat pe călător, în timp ce interpretările sale dau sens evenimentelor pe care noi, prin intermediul ucenicului vrăjitor, avem ocazia să le experimentăm .... Don Juan ne-a arătat frânturi din lumea vrăjitorului Yaqui*.

Acest lucru este semnificativ, a argumentat Goldschmidt, deoarece „importanţa centrală a intrării în alte lumi decât a noastră - şi, prin urmare, a antropologiei în sine - constă în faptul că experienţa ne conduce la înţelegerea faptului că propria noastră lume este, de asemenea, o construcţie culturală”. Castaneda, a spus el, i-a prezentat „un alt mod de a codifica realitatea”. Acest lucru ne aduce, din nou, la una dintre temele gnostice de bază în esotericismul psihedelic. Substanţele psihoactive sunt capabile să deschidă noi căi de înţelegere a lumii şi, astfel, să submineze tehnologiile de dominaţie care ne modelează viaţa. Am văzut acest lucru exprimat în mai multe moduri de-a lungul capitolelor anterioare.

În centrul construcţiei sale de şamanism psihedelic şi ţesută prin naraţiunea cărţilor sale este noţiunea fundamental gnostică de două forme de cunoaştere. Acest lucru a reprezentat o problemă pentru ucenic: „Pentru orice începător, indian sau neindian, cunoaşterea vrăjitoriei era făcută de neînţeles de caracteristicile stranii ale fenomenelor pe care le experimentase. Personal, ca occidental, am găsit aceste caracteristici atât de bizare încât era practic imposibil să le explic în termenii vieţii mele de zi cu zi şi am fost forţat să ajung la concluzia că orice încercare de a clasifica datele mele de pe teren în termenii mei ar fi inutilă”. Formarea sa ca «om al cunoaşterii» i-a provocat în mod fundamental presupoziţiile epistemologice. Acest lucru, a remarcat el frecvent, a fost frustrant: „Incapacitatea mea de a ajunge la o înţelegere pare să fi fost cauzată de faptul că, după patru ani de ucenicie, eram încă un începător”. „Eşti înlănţuit!” a exclamat don Juan. 'Eşti înlănţuit de raţiunea ta'.

Avea nevoie de ajutor pentru a slăbi aceste lanţuri. Acest ajutor putea fi oferit doar de un „aliat”. Pentru că „omul de ştiinţă are un aliat”, el este „diferit de oamenii obişnuiţi”. Aliatul era, în esenţă, o formă de energie - adesea vorbită antropomorfic în termenii unei puteri spirituale personalizate - care putea fi găsită în plantele psihoactive, în special *Datura* (jimsonweed, iarba diavolului) şi ciuperci. Nu era pur şi simplu un alt nume pentru agentul psihoactiv din plantele energetice, ci se referea mai degrabă la o entitate spirituală obiectivă, „fără formă”, cu capacitatea de a „transporta un om dincolo de limitele sale”. În plus, aliatul era „perceput doar ca o calitate a simţurilor; adică, din moment ce un aliat era lipsit de formă, prezenţa sa era observată doar prin efectele sale asupra vrăjitorului”. Această teologizare a psihoactivelor nu este neobişnuită în contextele religioase, fiind deosebit de comună în practicile vegetaliste din Amazonul superior şi în ritualurile *ayahuasca* ale noilor religii precum Santo Daime, Uniáo do Vegetal şi A Barquinha. După cum a comentat Chris Kilham, „mulţi dintre noi, care am luat parte la *ayahuasca* de multe ori, am avut experienţa de a nu bea pur şi simplu o licoare puternică şi cu un gust recunoscut ca dur, ci şi de

a întâlni o entitate uluitor de puternică, o conștiință vastă cu activitate multidimensională". Într-adevăr, una dintre funcțiile principale ale aliatului era să permită vrăjitorului „să transceadă domeniul realității obișnuite". Acest lucru ne aduce la o altă idee centrală postată de Castaneda, și anume existența a două sfere ale realității, cea „obișnuită" și cea „non-ordinară".

După o serie de întâlniri cu aliatul său, Castaneda a început să înțeleagă că aceste două realități erau, de fapt, „un continuum al realității". Într-adevăr, „realitatea non-ordinară ... era doar puțin diferită de realitatea obișnuită a vieții de zi cu zi". Acest lucru era semnificativ, deoarece, susținea el, „realitatea non-ordinară era utilizată .... Don Juan a explicat de nenumărate ori că preocuparea sa cuprinzătoare era urmărirea rezultatelor practice și că o astfel de urmărire era relevantă atât în realitatea obișnuită, cât și în cea non-ordinară. El susținea că în cunoașterea sa existau mijloacele de a pune realitatea non-ordinară în slujba, în același mod ca și realitatea obișnuită". Stările modificate induse de psihoactive erau «provocate cu intenția deliberată de a fi utilizate». Acestea nu trebuiau în mod special să fie folosite în scopuri recreative, ci mai degrabă trebuiau tratate ca tehnologii sacre. Într-adevăr, Castaneda a fost disprețuitor față de cultura înaltă a anilor 1960: „Erau copii care se complăceau în revelații incoerente. Un vrăjitor ia halucinogene pentru un motiv diferit de cel al oamenilor și, după ce a ajuns acolo unde vrea să ajungă, nu le mai ia".

În plus, „imaginea totală a realității non-ordinare era alcătuită din elemente care păreau să posede calități atât ale elementelor realității obișnuite, cât și ale componentelor unui vis obișnuit, deși nu erau la același nivel cu niciuna dintre ele". Aceste elemente aveau trei caracteristici unice: stabilitate, singularitate și lipsa consensului obișnuit. Cu alte cuvinte, realitatea neordinară avea o consistență, o concretețe și o raționalitate care o făceau să pară foarte asemănătoare cu realitatea obișnuită. Șamanul nu intră într-un peisaj de vis fluid și instabil. Într-adevăr, stabilitatea realității non-ordinare „era atât de pronunțată încât mi-a permis să stabilesc criteriul că. ... cineva deținea întotdeauna puterea de a se opri pentru a examina oricare dintre elementele componente pentru ceea ce părea a fi o perioadă de timp nedeterminată". Aceste elemente erau singulare, în sensul că „părea ca și cum fiecare detaliu era izolat de celelalte sau ca și cum detaliile apăreau unul câte unul". Cu toate acestea, ele nu aveau consensul obișnuit din cauza singurătății observatorului. În timpul unei stări psihedelice există doar sinele care experimentează. Prin urmare, din acest punct de vedere, „realitatea non-ordinară era mai apropiată de o stare de visare decât de realitatea obișnuită". Dar nu era un vis.

Această înțelegere a realității este dezvoltată în cartea sa post-psihedelică *Tales of Power*, care se bazează pe terminologia indigenilor mesoamericani. Există „două tărâmuri inerente întregii creații", tărâmul **tonal** (lumea cotidiană a obiectelor materiale) și tărâmul **nagual** (lumea nematerială). „**Tonalul** începe la naștere și se termină la moarte, dar **nagualul** nu se termină niciodată. **Nagualul** nu are limite". Am văzut că, așa cum se întâmplă adesea în discursurile gnostice, există un accent pe inefabilitate înrădăcinat într-o concepție larg dualistă a realității: „Ori de câte ori te afli în lumea **tonalului**, ar trebui să fii un **tonal** impecabil; nu ai timp pentru prostii irațională. Dar ori de câte ori te afli în lumea **nagualului**, ar trebui să fii, de asemenea, impecabil; nu ai timp pentru prostii raționale. Pentru războinic, intenția este poarta de mijloc. Aceasta se închide complet în urma lui atunci când merge în ambele direcții". Cu toate acestea, după cum s-a menționat mai sus, în momentul în care Castaneda a scris *Tales of Power* (Povești despre putere), el s-a îndepărtat de concentrarea sa asupra puterii plantelor - Mescalito, *peyote* și *iarba diavolilor* nici măcar nu sunt menționate. Aceasta a fost o problemă pentru unii dintre cititorii săi. După cum au constatat atât Daniel Noel, cât și David Krantz, interesul unora pentru opera sa a început să scadă după *Journey to Ixtlan* și dezangajarea sa de psihedelice. Art Kleps este un bun exemplu: „Prima carte a lui Castaneda nu a fost rea: nu aș fi surprins dacă mare parte din ea ar fi adevărată. A doua mi s-a părut laborioasă. A treia mi s-a părut un dezastru total". Referitor la accentul sporit pus pe auto-spiritualitate și pe tehnicile de dezvoltare ale extazului, Kleps insistă că acesta „este doar despre modul în care calitatea experienței psihedelice se deteriorează atunci când obiectivul este «puterea ocultistă», mai degrabă decât iluminarea. O călătorie proastă. De la Leary la Castaneda este o coborâre abruptă, dar așa a fost întotdeauna".

În 2006, Krantz a efectuat o cercetare calitativă care a identificat patru teme comune centrale pentru recepţia pozitivă iniţială a operei lui Castaneda: (1) o naraţiune captivantă, (2) experienţa psihedelică, (3) discuţia despre o realitate alternativă şi (4) articularea unei filosofii de viaţă. În primul rând, cărţile nu numai că sunt „*page-turners*” (întoarce pagina), dar un element central al atracţiei lor la acea vreme a fost continuitatea explicită cu oculta anilor 1960: „Carlos este portretizat ca un naiv, aventuros căutător al „adevărului”, în acelaşi tipar ca Siddhartha, o altă figură semnificativă a literaturii anilor 1960. Cititorul s-ar putea identifica uşor cu Carlos ca persoană reală şi/sau ca întruchipare a aspiraţiilor sale". După cum a comentat un respondent, primele două cărţi ale lui Castaneda prezentau experienţa psihedelică ca fiind „misterios de puternică şi plină de promisiuni ezoterice. În acel moment eram, de asemenea, foarte interesat de religiile lumii, misticism şi meditaţie". În al doilea rând, experienţa psihedelică a fost ”cea mai importantă sursă de atracţie a cărţilor sale. Semnificaţia implicării lui Castaneda în consumul de droguri devine mai clară pe fundalul propriei explorări a drogurilor de către cititorii săi, în special LSD". După cum susţinea Noel în 1976, ”este de necontestat că atracţia iniţială a cărţilor pentru vânzări poate fi atribuită în mare parte acestui accent. Mulţi cititori orientaţi spre consumul de droguri au fost „agăţaţi” de ea”. Aceştia au interpretat relatările sale drept „un mandat pentru propria lor implicare şi o modalitate de a înţelege experienţele puternice produse de psihedelice”. Unul dintre respondenţii lui Krantz a comentat că a început să citească prima sa carte în perioada în care „a început să fumeze zilnic iarbă şi haşiş şi să ia ocazional LSD”. El continuă: „Am simţit cu siguranţă că aceste experienţe au fost bune pentru capul meu. Am fost capabilă să ies din modurile convenţionale de gândire. Am fost capabil să înţeleg intuitiv lucruri care erau prea lipsite de logică pentru a putea fi susţinute în mintea mea fără droguri - de exemplu, natura materiei. Citisem că fizica demonstrează că materia nu este solidă, dar nu puteam înţelege această idee. LSD mi-a oferit această experienţă”. Discuţiile cu Castaneda au oferit un cadru psihedelic fermecat în care puteau fi explorate astfel de idei.

Indiferent dacă au fost sau nu folosite psihedelice, o temă gnostică centrală care se regăseşte în toate cărţile lui Castaneda este importanţa explorării unor noi modalităţi de „codificare a realităţii”. „Conceptul de realitate alternativă”, a remarcat Krantz, „a oferit cititorilor lui Castaneda posibilitatea existenţei a altceva decât lumea în care locuiau şi pe care o puneau la îndoială. Forma a ceea ce căutau cititorii săi era adesea descrisă vag ca „spiritualitate”, o lume înrădăcinată în intuiţie, simţire şi trăire”. Deşi, după cum am văzut, experienţa realităţii non-ordinare era contraintuitivă, Castaneda şi-a asigurat cititorii că utilizarea disciplinată a plantelor va duce în cele din urmă la înţelegere. Cu alte cuvinte, cititorii nu ar trebui să se îndoiască de faptul că experienţele lor psihedelice profunde constituiau un angajament real cu realitatea. Dacă aceste experienţe par iraţionale, este pur şi simplu pentru că mintea, modelată de „realitatea consensuală”, nu a fost antrenată să gândească diferit.

Tensiunea cu care Castaneda se luptă constant în primele sale relatări este tensiunea cu care se luptau mulţi dintre cititorii săi. Erau experienţele lor simple halucinaţii sau erau experienţe empirice obiective în lume? De exemplu, următoarele au fost înregistrate după o experienţă de zbor indusă de aplicarea unei paste făcute din iarba diavolului (care, se pare, a fost o practică sugerată iniţial de Harner):

> *„Chiar am zburat, don Juan?”*
> *„Asta mi-ai spus. Nu-i aşa?”*
> *„Ştiu, don Juan, vreau să spun, corpul meu a zburat? Mi-am luat zborul ca o pasăre?”*
> *„Întotdeauna îmi pui întrebări la care nu pot răspunde. Tu ai zburat. Pentru asta este a doua porţie de iarbă a diavolului. Pe măsură ce vei lua mai mult din ea, vei învăţa să zbori perfect. Nu este o chestiune simplă .... Păsările zboară ca păsările şi un om care a luat iarba diavolului zboară ca atare.”*
> *„Ca păsările?”*
> *„Nu, el zboară ca un om care a luat iarbă.”*

„Atunci, nu am zburat cu adevărat, don Juan. Am zburat în imaginația mea, în mintea mea singură. Unde era corpul meu?" ... Problema cu tine este că nu înțelegi lucrurile decât într-un singur fel. Tu nu crezi că un om zboară ...."
„Dar ceea ce vreau să spun, don Juan, este că dacă tu și cu mine ne uităm la o pasăre și o vedem zburând, suntem de acord că ea zboară. Dar dacă doi dintre prietenii mei m-ar fi văzut zburând așa cum am făcut-o aseară, ar fi fost ei de acord că zbor?"
„Ei bine, ar fi putut"[11].

Castaneda întreabă despre Mescalito, „un spirit asemănător unui aliat", asociat cu cactusul **peyote**:

„Ce vezi când Mescalito te ia cu el, don Juan?"
„Asemenea lucruri nu sunt pentru o conversație obișnuită. Nu-ți pot spune asta...
„Este Mescalito Dumnezeu - singurul Dumnezeu? Sau este unul dintre zei?"
„El este doar un protector și un profesor. El este o putere."
„Este el o putere în noi înșine?"
„Nu. Mescalito nu are nimic de-a face cu noi înșine. El este în afara noastră".
„Atunci toți cei care îl iau pe Mescalito trebuie să-l vadă în aceeași formă".
„Nu, deloc. El nu este la fel pentru toată lumea".[12]

Aceste dialoguri sunt tipice pentru ambiguitatea din opera lui Castaneda. În esență, don Juan a refuzat să accepte ceea ce Castaneda nu putea respinge, și anume prioritatea ontologică a distincției carteziene dintre obiectiv și subiectiv. După cum a comentat Theodore Roszak, „disputa dintre cei doi bărbați ne duce înapoi în peștera lui Platon, unde toate controversele filosofice semnificative trebuie să se întoarcă mai devreme sau mai târziu. Care realitate este substanța și care umbra ? Bătrânul vrăjitor se află în același dezavantaj ca și filosoful amețit de soare, care trebuie să explice lumina zilei celor care au trăit toată viața în întuneric". Deși Roszak nu era un entuziast al psihedelicului, el a salutat discuția lui Castaneda ca pe o provocare romantică la adresa raționalismului științific: «Controversa mea este cu cei (și sunt mulți atât în științele comportamentale, cât și în cele naturale) care susțin că doar știința este o modalitate valabilă de a cunoaște natura lucrurilor ...]. Dacă natura invită la un răspuns vizionar plin de compasiune din partea noastră, singurul lucru onest din punct de vedere intelectual pe care trebuie să îl facem este să îl oferim și să avem încredere că experiența ne va purta unde va dori. A face altfel înseamnă a minți». (Roszak chiar a inclus o selecție din *Învățăturile lui Don Juan* în lucrarea sa *Sources: An Anthology of Contemporary Materials Useful for Preserving Personal Sanity While Braving the Great Technological Wilderness* / Surse: O antologie de materiale contemporane utile pentru păstrarea sănătății mintale personale în timp ce înfruntați marea sălbăticie tehnologică). Această abordare romantică l-a determinat să analizeze discuția lui Castaneda despre zbor. „Pentru don Juán, experiența reală a zborului aparține unei tradiții vechi și formidabile. El ne readuce la viziunea șamanică - zborul, unul dintre acele simboluri supreme ale culturii umane care a fost elaborat în mii de expresii religioase și artistice, încorporat în fundamentele limbajului, înfipt ca o rădăcină pivotantă în stratul cel mai de jos al conștiinței noastre". Dar despre ce este acest simbol? Este un simbol al experienței primordiale de auto-transcendere. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că zborul este atât de des experimentat în timpul stărilor extatice și că legătura dintre zeitate și cer este atât de comună în istoria religiilor.

Deși argumentul lui Roszak nu este pe deplin convingător, ideea sa generală este că „simbolul este cât se poate de aproape de exprimarea realității sale .... Simbolul înseamnă experiență. Experiența este temelia non-verbală; niciun cuvânt nu se poate impune între temelie și simbol fără să distorsioneze sensul. Nu ne putem îndepărta de experiență și simbol decât prin

11 Castaneda, *Teachings of Don Juan,* 128-129.
12 Castaeda, *Teachings of Don Juan,* 89-90.

abstractizare sau extindere metaforică”. În special, el susține că „experiența și simbolul luate împreună sunt ceea ce boi ar putea numi un sens rădăcină, un sens ireductibil al semnificației, o fundație pe care mintea se sprijină și construiește”. Desigur, ne apropiem din nou de incalificabilitatea mistică discutată de William James: experiența mistică este dificil de articulat în moduri care au sens pentru cei care nu au avut ei înșiși experiența. Cu toate acestea, pentru Roszak, acest lucru se datorează faptului că, în Occident, majoritatea dintre noi ne-am detașat de sensurile fundamentale. Aceasta a fost problema lui Castaneda. „Când don Juan îl duce înapoi la sursă, el nu reușește să o recunoască pentru ceea ce este și se întreabă: „Chiar am zburat?”. Atunci când ne îndepărtăm atât de mult de semnificația simbolurilor, limbajul pierde legătura cu experiența și își vede de treabă de unul singur, devenind o colecție de abstracțiuni derutante”. Întrebarea dacă a zburat cu adevărat sau nu pierde din vedere esențialul, deoarece zborul este pur și simplu un simbol al experienței transcendenței - care este ea însăși o realitate”. Problema din centrul dialogurilor de mai sus dintre vrăjitor și ucenicul său, care este frecvent exprimată în literatura mistică, este dificultatea de a comunica semnificațiile rădăcinilor celor a căror gândire este limitată de constrângerile construcțiilor cotidiene ale realității în tehnocrațiile raționaliste moderne.

Timp de vis extraterestru

Un alt absolvent al Universității din California care a avut o influență formativă asupra construcției șamanismului psihedelic a fost Terence McKenna.

Născut în 1946 în Paonia, Colorado, în 1965 a început o diplomă în istoria artei la Universitatea din California, Berkeley. Interesat de gândirea contra-culturală încă de la o vârstă fragedă, s-a implicat rapid în politica studențească și în experimentele psihedelice. După cum își amintește fratele său Dennis, „Erau multe în jur... dar cea care a apărut ca fiind semnificativă pentru noi a fost DMT. Era rară chiar și atunci, dar, dintr-un motiv oarecare, ne-a ieșit în cale și am căzut de acord că era chintesența psihedelicului. Durează poate doar douăzeci de minute, dar este o experiență psihedelică completă, foarte intensă și ca o realitate complet diferită". Astfel de experiențe au fost catalizatoare pentru McKenna. De asemenea, la fel ca mulți dintre contemporanii săi, expunerea sa la religia și cultura asiatică l-a ajutat să înțeleagă aceste experiențe. În urma implicării sale în greva din 1968 condusă de studenți la Universitatea de Stat din San Francisco - cea mai lungă grevă din istoria Statelor Unite - activitățile sale, inclusiv interesul său pentru psihologie, au intrat în atenția poliției. În consecință, în 1969, a decis să călătorească în Nepal pentru a cerceta picturile budiste tradiționale (*thangkas*). Deoarece acestea erau folosite ca ajutoare în practica meditațională, scopul său era - așa cum fusese pentru Beats și în special pentru Leary, Metzner și Alpert în *Manualul* lor bazat pe *Cartea Tibetană a Morților* - „să integreze experiența psihedelică într-un model budist”. Cu toate acestea, privirea sa s-a îndreptat curând către religia pre-budistă indigenă din Tibet, pe care a înțeles-o ca fiind „un fel de șamanism strâns legat de motivele și cosmologia șamanismului clasic din Siberia. Șamanismul popular tibetan, numit *Bon*, continuă să fie practicat astăzi în zona muntoasă a Nepalului care se învecinează cu Tibetul”. A fost fascinat de ideea că în *thangkas*, «cele mai fantastice, extravagante și feroce imagini sunt extrase din substratul pre-budist al imaginii populare.» Informat de discursul emergent despre șamanism inspirat de munca lui Wasson, a înțeles că *thangkas* sunt produsul stărilor psihedelice. Deși inițial a avut o abordare tipic orientalistă a Asiei, a religiei și a drogurilor, treptat s-a concentrat pe semnificația șamanismului ca expresie a unei experiențe religioase primare și perene.

La întoarcerea în California, el s-a transferat la Colegiul Experimental Tussman pentru a-și urmări noul interes. Colegiul experimental era ideal pentru studenți precum McKenna, deoarece tutorii îi încurajau să își urmeze propriile interese. Înființat de Joseph Tussman și având o durată de numai patru ani, acesta a fost un proiect educațional al Universității din California care s-a concentrat pe textele primare ale principalilor gânditori istorici. Programul era neobișnuit prin faptul că nu includea examene și nici nu acorda note, scopul fiind doar stimularea gândirii prin încurajarea studenților să se implice în idei mari. Acest lucru i-a fost de folos lui McKenna,

permițându-i să absolve cu „o specializare auto-organizată în șamanism”. Traiectoria gândirii sale era acum stabilită.

Citirea lucrărilor lui McKenna nu este întotdeauna ușoară. Gândirea sa este eclectică și întortocheată și, trebuie spus, lasă adesea impresia că stilul primează asupra substanței, în sensul că pare a fi puțin mai mult decât o vorbărie idiosincratică presărată cu referințe filosofice, oculte și științifice, ale căror implicații sunt rareori dezvoltate și uneori contradictorii. El este unul dintre cele mai clare exemple din istoria modernă de gnostic psihedelic. Atunci când îi citești opera, este ca și cum ai fi căzut în gaura iepurelui într-o țară a minunilor în care logica de zi cu zi este contestată și treci de la un experiment bizar la altul printr-o serie de ceea ce Will Self a numit „*silogisme de tricou*”.

Acestea fiind spuse, McKenna, ca și Leary și Castaneda, a fost important mai puțin datorită profunzimii metafizice a ceea ce avea de spus și mai mult datorită impactului pe care l-a avut asupra subculturilor organizate în jurul auto-spiritualității psihedelice. Astfel, el a avut dreptate să atribuie creșterea semnificativă a popularității sale în anii 1990 unor „relații publice mai bune”, deoarece aceasta a fost o perioadă în care a colaborat cu mai mulți producători și formații de muzică electronică, în special cu Zuvuya pentru *Dream Matrix Telemetry* (1993) și *Shamania* (1994), Shamen pentru single-ul lor «*Re: Evolution*» (1993), și *Space Time Continuum*, care a colaborat cu el pentru a produce evenimentul multimedia live «*Alien Dreamtime*» la Transmission Theater, San Francisco, pe 16-17 februarie 1993. Până în momentul morții sale din cauza cancerului la creier, la 3 aprilie 2000, el a devenit recunoscut pe scară largă ca „un guru activ”, salutat ca „vocea intelectuală a culturii *rave*”[13], și lăudat ca „Timothy Leary al anilor 1990”. Ideile sale au devenit spori occulturali răspândiți în peisajul contracultural.

Deși și-a urmărit interesul pentru psihedelice până la citirea cărții lui Huxley *The Doors of Perception* la vârsta de paisprezece ani, este greu de crezut că impactul enorm al lucrării lui Castaneda asupra ocultismului șamanismului psihedelic nu a avut o influență formativă asupra gândirii sale. Acestea fiind spuse, indiferent dacă a făcut-o sau nu, el îl menționează rareori pe Castaneda și, atunci când o face, pare critic la adresa operei sale, numind-o o sursă pentru „moda «conștiinței șamanice»”. Dacă ciudățenia mordantă, obscurantistă, extrem de eclectică este o dovadă a șamanismului autentic, atunci el trebuie să fie distins de Castaneda ca interpret de încredere. După cum a comentat Dennis McKenna, „Ciupercile au capacitatea de a facilita limbajul, exprimarea verbală, poezia și ideile. Ideile amuzante curg din tine". Ideile amuzante care curgeau din McKenna erau adesea exemple verbale ale inefabilității psihedelice într-un mod în care narațiunile captivante ale lui Castaneda nu erau. De la o apreciere a șamanismului la OZN-uri, de la fizica contemporană la „spiridușii mașinilor” și de la ideile lui Marshall McLuhan la reflecții asupra *I Ching*, gândirea sa publicată este o confluență a numeroși afluenți intelectuali și oculți. Subtitlul cărții sale din 1991, *The Archaic Revival*, îi dă cititorului o indicație (dar numai o indicație) la ce să se aștepte: Speculații privind ciupercile psihedelice, Amazonul, realitatea virtuală, OZN-urile, evoluția, șamanismul, renașterea zeiței și sfârșitul istoriei.

În mod clar, o prezentare cuprinzătoare a gândirii lui McKenna ne-ar duce prea departe de ceea ce este necesar aici. Acestea fiind spuse, deși studiile academice încep să apară, o bună introducere critică este încă necesară. Poate că are ceva substanțial de oferit; poate că nu. Dar trebuie să i se acorde mai multă atenție operei sale, atât de semnificativă din punct de vedere ocult a fost. Ceea ce urmează nu face decât să rețină câteva aspecte importante legate de concepția sa despre șamanism, care au fost influente în ocultura psihedelică.

McKenna a călătorit în Bazinul Amazonului în 1970 în căutare de halucinogene: „Din motive care nu sunt bine înțelese, tropicele sud-americane au un monopol virtual asupra plantelor care produc indoli halucinogeni”. În 1971, inspirat de un articol al lui Schultes care discuta despre întâlnirile șamanice cu „oamenii mici” în urma ingerării de **oo-koo-he** (o substanță psihoactivă extrasă din copacii *Virola theiodora*), s-a întors împreună cu fratele său mai mic, Dennis. În timp ce

13 Rave-urile sunt o subcultură orientată către tineri care îmbină muzica, arta și idealurile sociale (de exemplu, pace, dragoste, unitate, respect, toleranță, fericire). Cultura rave implică, de asemenea, consumul unei game de droguri licite și ilicite.

în Amazon fuseseră identificate diverse tutunuri de prizat care conţineau DMT, **oo-koo-he** era semnificativ pentru că putea fi ingerat pe cale orală. Adică, era metabolizat mai lent decât DMT-ul sintetic fumat şi, în consecinţă, inducea o experienţă mai puţin extremă şi mai extinsă. După cum a spus Dennis: „Una dintre problemele legate de fumatul DMT sintetic este că experienţa este atât de scurtă şi de copleşitoare încât este greu să te întorci cu altceva decât un sentiment de uimire şi ideea că ceva foarte profund, foarte transformator şi miraculos tocmai s-a întâmplat. Aşa că Terence şi cu mine am început să cercetăm diverse tradiţii şamanice şi am găsit această lucrare publicată de celebrul ethnobotanist R. E. Schultes, intitulată „*Virola as an Orally Active Hallucinogen*" (Virola ca halucinogen activ pe cale orală). Ştiam din alte lecturi etnobotanice că *Virola* este un gen de arbori din familia nucşoarelor care conţine DMT în cantităţi mari". După cum îşi aminteşte Terence, "noi am fost fascinaţi de descrierea sa a utilizării răşinii ... ca un drog DMT activ pe cale orală .... Schultes a fost o voce inspirată atunci când a scris despre halucinogenul **oo-koo-he**'! Raţionamentul lor a fost că viziunile intense pe care le-au experimentat în Berkeley ar putea fi făcute „mai accesibile prin intermediul combinaţiilor de plante DMT pe care şamanii din Amazon le-au dezvoltat".

McKenna era convins că „omuleţii" despre care i se vorbise lui Schultes constituiau o „punte de legătură între motivele contactului cu extratereştrii şi faptele ciudate mai tradiţionale ale elfilor şi zânelor din pădure" despre care citise în *The Fairy Faith in Celtic Countries* (1911) de Walter Evans-Wentz. El a întâlnit pentru prima dată această carte în cartea lui Jacques Vallee, *Passport to Magonia: On UFOs, Folklore, and Parallel Worlds* (1969). Într-adevăr, deşi există câteva referinţe dispersate la Vallée în lucrările lui McKenna, este greu de crezut că acesta nu a fost o influenţă importantă. Vallée a sugerat că relatările anormale ale întâlnirilor cu OZN-uri ar putea fi explicate prin referire la relatări similare ale vizitelor din basme, care sunt legate de „calităţile magice aparente ale conştiinţei umane". Bănuiesc că această teză este cea care, poate fără să vrea, a stabilit legătura cu articolul lui Schultes. După cum îşi aminteşte McKenna, „menţionarea omuleţilor a sunat ca un clopoţel".

În general, însă, McKenna face prea puţin caz de decorul şi cadrul experienţelor psihedelice. Un bun exemplu al importanţei culturii oculte este viziunea sa asupra unui OZN, care, ne spune el, era foarte asemănătoare cu „o fotografie infamă a lui George Adamski". Deşi acceptă că fotografia lui Adamski a fost probabil o farsă, totuşi el „a văzut acelaşi obiect pe cer - deasupra La Chorrera" în timp ce avea halucinaţii. McKenna pur şi simplu nu a reuşit să înţeleagă importanţa contextelor socioculturale în construcţia ideilor, pentru că era dornic să izoleze experienţa psihedelică ca un moment de revelaţie care a pătruns în istorie de dincolo: „Entelechiile organizate s-au prezentat în experienţa psihedelică cu informaţii care păreau să nu fie extrase din istoria personală a individului sau chiar din experienţa umană colectivă". El a susţinut că menţionarea lui Schultes despre oamenii mici a sunat ca un clopoţel pentru că el se afla ferm în acea istorie a revelaţiei în care Celălalt comunică cu minţile sensibile. Psihoactivele ne permit să avem întâlniri cu Celălalt - să primim mesaje de la entităţi extraterestre, elfi ai maşinilor, Overmind. „Psilocibina „vorbeşte". Tot ce ne trebuie pentru a o auzi este un spirit de deschidere:

> *Vocea vorbitoare a psilocibinei este absolut extraordinară. DMT combină vocea vorbitoare şi vederea ochilor - cel mai extraordinar lucru despre experienţa DMT este că vezi entităţi. Întâlneşti fiinţe pe care le-am descris drept elfi maşinării care se transformă singuri. Ei sunt locuitorii acestei alte dimensiuni. Ei încearcă să vă înveţe ceva. Ei bine, dacă nu sunt complet nebun, atunci este o veste mare. Oameni heterosexuali - oameni sceptici - dacă li se administrează DMT, vor fi transportaţi în ceea ce este în esenţă sala Regelui Muntelui, cu petrecerea gnomilor în desfăşurare. Noi nu suntem pregătiţi pentru asta. Ne aşteptăm ca totul să se încadreze în hărţile raţionale pe care ştiinţa ni le-a dat, iar ştiinţa nu descrie un univers hiperdimensional care abundă de inteligenţe extraterestre care pot fi contactate într-o clipă dacă recurgi la un anumit compus chimic. Ştiinţei îi este greu să admită că, la ani-lumină distanţă, ar putea exista fiinţe care trăiesc pe planete aflate pe orbita unei alte stele*.

Evenimentul psihedelic și ocult fundamental asociat cu McKenna, un eveniment care a avut un impact formativ asupra gândirii sale, a fost „experimentul de la Chorrera”, a cărui relatare a fost publicată inițial în 1975 într-o carte scrisă împreună cu fratele său, *The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching.* (Acestea fiind spuse, după cum a comentat fratele său, deoarece „nu a fost un experiment în niciun sens științific convențional”, ar trebui probabil să fie denumit „ritualul de la Chorrera”).

La scurt timp după sosirea lor în Amazon, atenția fraților McKenna s-a mutat rapid de la **oo-koo-he** la *psilocibina*, aparent mai comunicativă: „Nu-mi imaginam că, la scurt timp după sosirea noastră la Chorrera, căutarea de **oo-koo-he** va fi aproape uitată”. Ea a fost „complet eclipsată de descoperirea ciupercilor *psilocibină* care creșteau din abundență acolo și de puterea stranie care părea să se învârtă în jurul pășunilor de smarald acoperite de ceață în care au fost găsite”. Mai puțin poetic, au descoperit ciupercile [*Psilocybe cubensis*] care creșteau în bălegarul de vacă, care era împrăștiat pe „pășunile de smarald acoperite de ceață”. După cum își amintește Dennis, „fiecare plăcintă de vacă avea un grup mare de ciuperci care creștea din ea. Nu te puteai plimba prin pășune fără să lovești literalmente aceste lucruri".

Pentru McKenna, ciuperca era o cheie către „o ușă transdimensională pe care zânele viclene au lăsat-o ușor întredeschisă pentru ca oricine să poată intra”. Cu McLuhan în minte, el a înțeles-o în termeni de „televiziune vegetală”. (În mod similar, câțiva ani mai târziu, un *ayahuasquero* i-a comentat lui Jeremy Narby că „*ayahuasca* este televiziunea pădurii”). McLuhan a înțeles în mod celebru că tehnologiile sunt „extensii ale sistemelor noastre fizice și nervoase pentru a crește puterea și viteza”, iar McKenna a înțeles funcționarea psihedelicilor într-un mod similar. Într-adevăr, deși nu era la curent cu interviul *Playboy* din 1969 al lui McLuhan, în care acesta comentează LSD-ul - McKenna credea că McLuhan „nu discutase niciodată despre psihedelice” - acel interviu merită citat aici. Deși este doar „un observator în aceste chestiuni, nu un participant”, McLuhan a susținut că halucinogenele sunt:

> *un mijloc natural de atenuare a tranzițiilor culturale și, de asemenea, o scurtătură către vortexul electric. Creșterea consumului de droguri este strâns legată de impactul mass-mediei electrice. Uitați-vă la metafora pentru a obține : a porni. O persoană își aprinde conștiința prin intermediul drogurilor, la fel cum își deschide toate simțurile către o implicare totală în profunzime prin pornirea cadranului TV. Consumul de droguri este stimulat de mediul omniprezent de informații instantanee din zilele noastre, cu mecanismul său de feedback al călătoriei interioare. Călătoria interioară nu este apanajul exclusiv al călătorului LSD; este experiența universală a privitorilor la televizor. LSD este un mod de a mima lumea electronică invizibilă; el eliberează o persoană de obiceiurile și reacțiile verbale și vizuale dobândite și oferă potențialul de implicare instantanee și totală, atât în totalitate, cât și în întregime, ceea ce reprezintă nevoile de bază ale oamenilor, transpuse de extensiile electrice ale sistemului lor nervos central în afara vechiului sistem de valori rațional, secvențial. Atracția pentru drogurile halucinogene este un mijloc de a realiza empatia cu mediul nostru electric pătrunzător, un mediu care în sine este o călătorie interioară fără droguri*.

McKenna era convins că, dacă McLuhan „ar fi trăit în era VR [realitatea virtuală], a psilocibinei, a HDTV [televiziunea de înaltă definiție] și a implanturilor”, ar fi înțeles că omenirea „se întoarce la un fel de lucru șamanic, bazat pe sentimente”. Aceste comentarii ne ajută să vedem că McKenna nu era interesat în mod deosebit de cultura de zi cu zi a poporului amazonian. Interesul său a fost întotdeauna în primul rând în cultura lor înaltă, în tehnologiile lor de transcendență. Pentru McKenna, adevărații revelatori, profeți și profesori ai gnozei extraterestre nu se găseau în rândul populației umane, ci în excrementele unei vaci. Aici erau mediile gnostice care comunicau mesaje pe care McKenna dorea să le înțeleagă.

Deși McKenna era animat de eco-idealismul romantic și utopic al „întoarcerii la grădină”, după cum spunea Joni Mitchell în imnul hippie „*Woodstock*” (1970), el nu era un luddit: „Nu ne

putem îndepărta de știința și tehnologia noastră - trebuie să ne purificăm pentru a putea aplica aceste lucruri în mod magic și intuitiv pentru forța Binelui". Într-adevăr, el a combinat idei precum cele ale lui McLuhan, precum și unele preluate din *science fiction*, cu teme ezoterice de bază. După cum a comentat Erik Davis în discuția sa despre primul text nepublicat al lui McKenna, „*Crypto-Rap*", această lucrare „continuă un angajament extins și rezonabil de bine informat cu «tradiția necoruptă și nefragmentată a gnozei» conținută în *Tantra Shastras*, pe care a citit-o prin Herbert Guenther, Arthur Avalon, Lama Govinda și Evans-Wentz. Și așa cum a discutat Wouter Hanegraaff, el a demonstrat, de asemenea, o cunoaștere a „tradițiilor gnozei hermetice. Neoplatonismul, magia renascentistă și alchimia". Acestea fiind spuse, cât de detaliate erau aceste cunoștințe este dificil de stabilit, deoarece munca sa era, după cum a spus Graham St John, un fel de «mic dejun al câinilor de înalt ezoterism: analogie cu *ayahuasca*, telepatie, telechinezie, channeling și o presupusă alterare transdimensională prin care unul dintre ei urma să fie transformat într-un 'radio ADN care transmite cunoașterea colectivă a întregii vieți pământești, tot timpul'».

Acest lucru ne aduce direct la experiment/ritual - „parte mitologie, parte psihologie, parte fizică aplicată". Dennis McKcnna, ale cărui experiențe auditive au dat impulsul, a explicat originile acestuia după cum urmează:

> *Se întoarce la un fenomen anterior pe care l-am experimentat cu DMT sintetic. Când iei DMT sub formă fumată, poți auzi ceva. Este foarte greu de caracterizat. Unii oameni spun că este ca un clopoțel, alții spun că este ca și cum ai fărâmița un celofan, alții spun că este mai mult un bâzâit electronic în capul tău; dar cu siguranță poți auzi ceva. Am descoperit că, dacă asculți, chiar poți imita sunetul cu vocea ta. La un moment dat, te fixezi pe acest ton și începe să iasă din tine. E ca și cum nu te-ai putea opri, ca și cum gura ți s-ar lărgi mai mult decât ar trebui, limba ți-ar ieși în afară și ar ieși acest urlet <u>ululant</u>.*

Același fenomen s-a petrecut folosind doze mari de *psilocibină*. „Puteai provoca această vocalizare spontană care părea să proiecteze energia sonoră în mediu și să o facă vizibilă .... Terence și cu mine eram amândoi pătrunși de psihologia jungiană și de alchimie, și ne doream să fim și biofizicieni. Multe metafore despre alchimie păreau să aibă sens". «Din interior», își amintește McKenna, Dennis «simțea că a dobândit un fel de putere șamanică.» În consecință, Dennis a devenit rapid cobaiul fraților săi, iar experimentul de la Chorrera a început să prindă contur.

De o importanță deosebită a fost un articol influent al lui Harner publicat în *Natural History*, în care acesta descria șamanii *jivaroani* care auzeau „sunetul apei curgătoare" și relata o procedură prin care, în urma ingerării băuturii halucinogene **natemă**, ei regurgitau „ceea ce pare a fi - pentru cei care au luat **natemă** - o substanță strălucitoare în care sunt conținute spiritele ajutătoare". Această relatare l-a intrigat pe McKenna deoarece, susținea el, l-a ajutat să dea sens unei experiențe sexuale psihedelice bizare în Asia. După ce a fumat niște DMT cu o prietenă în Boudanath, un sătuc aflat la câțiva kilometri est de Katmandu, „a auzit un vuiet ascuțit și sunetul unui celofan care se rupe" - „sunetul unei ape curgătoare"? Seara a avansat și apoi:

> *am făcut dragoste. Sau mai degrabă am avut o experiență care avea vag legătură cu a face dragoste, dar care era un lucru în sine. Amândoi urlam și cântam în glosolalia DMT-ului, rostogolindu-ne pe pământ cu totul inundat de târâtoare, halucinații geometrice .... Realitatea a fost spulberată. Acest tip de sex are loc la limita a ceea ce este posibil. Totul se transformase în orgasm și în oceane vizibile și pălăvrăgite de limbaj elfic. Apoi am văzut că acolo unde trupurile noastre erau lipite curgea, din ea, peste mine, peste podeaua acoperișului, curgea peste tot, un fel de lichid obsidian, ceva întunecat și sclipitor, cu culori și lumini în el. După flash-ul DMT, după crizele de orgasme, după toate astea, acest lucru nou m-a șocat la culme. Ce era acest fluid și ce se întâmpla? M-am uitat la ea. M-am uitat direct în ea și era suprafața propriei mele minți reflectată în fața mea. Era materia translingvistică, excrescența vie opalescentă a abisului alchimic al hyper-spațiului, ceva generat de actul sexual efectuat în condiții atât de nebunești? M-am uitat din nou în ea și*

acum o vedeam în ea pe lama care m-a învățat tibetană, care ar fi adormit la un kilometru distanță. În fluid o vedeam, în compania unui călugăr pe care nu-l mai văzusem niciodată; se uitau într-o placă oglindită. Apoi mi-am dat seama că ei se uitau la mine! Nu puteam să înțeleg. Mi-am îndepărtat privirea de la fluid și de la însoțitoarea mea, atât de intensă era aura ei de stranietate.

La Chorrera, McKenna a început să realizeze semnificația relației dintre șamanism, sentimentul transcendenței, experiența auditivă și ceea ce am putea numi ectoplasmă psihedelică - „un psihofluid violet". Testarea acestei relații era în esență scopul experimentului/ritualului.

După cum și-a amintit Dennis mai târziu, „Ne-am gândit, 'Ei bine, poate se întâmplă ceva biofizic aici'. «Există cu siguranță ideea că poți induce un fel de proces care îți permite să produci o substanță care are aceste proprietăți transdimensionale.» Există un sens în care psihicul poate fi proiectat în materie. Ei înțelegeau această substanță în termeni de *lapis philosophorum*, piatra filosofală. Cu alte cuvinte, era un material alchimic capabil să efectueze transformări. Inspirându-se din Jung, ei insistau că „nu este vorba despre a face aur din plumb, ci despre a te transforma pe tine însuți". Acest proces alchimic era direct legat de fenomenul auditiv. Cu capetele pline de ocultism, *science fiction* și halucinogene, ei și-au imaginat „un experiment biofizic" care ar produce piatra filosofală din propriul ADN. Teoria, așa cum a descris-o Dennis mai târziu, era următoarea: „Anumite tonuri ar activa *triptaminele* și betacarbolinele și le-ar face să se intercaleze în ADN-ul nostru și în același timp să se intercaleze în ADN-ul unei ciuperci ... cântând, și că va induce o formă de undă permanentă supraconductoare sau o hologramă în care moleculele se vor intercala în ADN. Ideea finală era că urma să creăm un artefact care era o exteriorizare vizibilă a propriei noastre conștiințe, pe care o puteam vedea, care putea fi controlată prin gând și care, practic, ar fi fost capabilă să facă orice". Aceasta era ectoplasma psihedelică pe care McKenna o experimentase în Nepal, pe care acum o înțelegea ca fiind «o reprezentare în a patra dimensiune a călătoriei». Altfel spus, în timp ce ciupercile erau înțelese ca fiind tehnologii alchimice cruciale, relația lor cu sinele era cea care conta. „Există o tendință", a susținut Dennis, «ca oamenii să creadă că călătoria este în drog; că drogul face acest lucru». (Acest lucru nu este nerezonabil, având în vedere multe dintre afirmațiile lui Terence.) Dar „nu, călătoria este în capul tău, drogul este doar un declanșator. Nu este foarte interesant atâta timp cât stă pe raft și nu i se întâmplă nimic, dar atunci când îl ingerăm, începe să fie metabolizat și să treacă prin ciclurile sale, iar lucrurile interesante încep să se întâmple - unul dintre acestea fiind ectoplasma, *lapis philosophorum*, "materia translingvistică, o materie care avea un sens și o semnificație reale, dar pe care o percepeai vizual și cu care puteai vorbi și pe care o puteai controla prin gând și sunet.

În cursul nopții de 4 martie 1971, s-au pregătit pentru experiment mâncând ciuperci, preparând *ayahuasca* și selectând o singură ciupercă asupra căreia se vor concentra în scopul transformării alchimice.

În urma furtunii, am refăcut focul și am fiert mai mulți litri de apă din infuzia de Banisteriopsis caapi, astfel încât aceasta era mult mai puternică decât fusese înainte. Am adăugat apoi frunze zdrobite, pe care Dennis le adunase în acea zi lângă chorro și pe care le foloseam ca plante de amestec cu DMT. Speram că plantele de amestec vor furniza DMT-ul necesar pentru a provoca halucinațiile intense pentru care băutura este renumită .... Am terminat de fiert ayahuasca. Am măcinat amestecul de plante și l-am adăugat la infuzia răcită. Am mutat ayahuasca în colibă, apoi ciuperca. Cu aceste lucruri la locul lor, eram gata să începem.

După cum își amintește Dennis, „am creat o situație rituală, în care facem anumite lucruri, luam o mulțime de ciuperci, le amestecăm cu *ayahuasca*, așteptăm să auzim sunetul și apoi imitam sunetul și îl proiectam către această ciupercă, pe care am adus-o de pe pășune". Așteptarea era că sunetele vocalizate produse ar „excita aceste circuite moleculare diferite și acest obiect [ar] apărea în ciupercă și, în cele din urmă, [s-ar] manifesta".

În mod semnificativ, în acel moment, ei credeau că vor fi martorii eschatonului: „Am fost complet transformați de așteptarea că am putea fi martorii izbucnirii mileniului”. În cele din urmă, nu a fost așa, și nici nu s-a manifestat vreo ectoplasmă psihedelică. Cu toate acestea, ambii frați McKenna au avut o experiență catalitică a realității neordinare, ale cărei componente de bază, cum ar fi distorsiunea spațio-temporală și un sentiment idealist monist de unitate, ambele încărcate de semnificație, sunt standard. „Ceea ce s-a întâmplat a fost că, în esență, am trecut printr-o inițiere șamanică simultană. Am trecut acest prag în acest loc, iar ceea ce am prezis nu s-a întâmplat, dar... Am devenit... împrăștiat prin spațiu-timp”. A fost, a spus Dennis, ”ca și cum conștiința ta ar fi fost în același timp cu limitele spațiu-timpului. Ca și cum ți-ai avea conștiința împrăștiată în univers complet ... Adică, era ca unitatea cosmică despre care vorbește toată lumea, ca și cum ai fi una cu universul. Eram acolo, navigând prin cosmos, fără să navighez, pentru că asta ar însemna că există un „eu”. Nu mai exista niciun „eu”, exista doar Mintea Cosmică, știi tu, iar eu eram IT (Totul)”.

Poate că au calculat greșit *eschaton*-ul, dar McKenna era încă convins de iminența și semnificația cosmică a evenimentului. El „rula numere din 4 martie, iar *I Ching* a devenit foarte influent în gândirea sa. Era un multiplu al lui 64 ... dar dacă îl luăm de la 4 martie, a căzut pe 15 octombrie 1970, data la care a murit mama noastră”. Acest lucru a fost evident important pentru amândoi. „Când a mers înainte cu aceeași sumă de la acea dată, s-a dovedit că era ziua lui de naștere, 16 noiembrie 1971". Această «sincronicitate», a cărei articulare de către Jung l-a interesat foarte mult pe McKenna, a fost prea mult pentru ca acesta să o ignore: „Iată-ne aici, iar data acestei transformări este la jumătatea distanței dintre data morții mamei noastre și cea a viitoarei mele zile de naștere”. Ca toți teoreticienii conspirației, a ajuns la concluzia că a dat peste un tipar semnificativ: „Poate că există un mesaj”. În cele din urmă, a ajuns la concluzia că *I Ching* ar putea fi înțeles ca un mod de interpretare a timpului. „Ideea genială pe care a avut-o fratele meu a fost că se poate construi o construcție matematică pe baza secvenței de hexagrame din *I Ching*. Există diverse secvențe, diverse moduri de a stabili care este numărul unu, care este numărul doi și așa mai departe, în această secvență de șaizeci și patru. Cea mai veche secvență este secvența regelui Wen”. Deși nu este locul potrivit pentru a discuta despre teoria sa a «undelor temporale» - care susține că întreaga realitate, inclusiv timpul însuși, este rezultatul interacțiunilor dintre dionisiac și apolinic - el a conceput un model matematic neconvingător în cele din urmă, care (urmând procesul filosofului Alfred North Whitehead) a cartografiat fluxurile și refluxurile evenimentelor creative «noi» de-a lungul istoriei omenirii. Aceste fluxuri și refluxuri au inclus revoluții, foamete, dezastre naturale și progrese tehnologice. El a ajuns la concluzia că timpul nu este doar o modalitate de a măsura progresul nostru din trecut în viitor, ci, mai degrabă, la fel ca spațiul, este structurat, iar autorii *I Ching* au elaborat efectiv structura de bază a timpului. Acest lucru a dus la obsesia de a calcula momentul *eschatonului*. Dennis notează că „cea mai timpurie predicție care a ieșit din toate acestea a fost că va apărea de ziua lui, pe 16 noiembrie, pentru că acesta era celălalt capăt al acestui val în mijlocul căruia ne aflam”. El a recunoscut ulterior că fratele său a pretins prea mult pentru sistemul său, afirmând că acesta ar putea fi folosit pentru a prezice viitorul. „Deoarece era un fractal, deoarece era o spirală care devenea din ce în ce mai mică pe măsură ce treceai prin istorie, a fost postulat un punct final” - un vârf de noutate, *eschaton*. „Acesta va fi punctul final, care va încheia timpul așa cum îl știm și vom trece dincolo de istorie, în ceea ce se va întâmpla după istorie ..... De-a lungul anilor, au fost postulate diferite date de sfârșit și, în cele din urmă, după ce a analizat diferitele modalități de a plasa valul împotriva istoriei, s-a oprit asupra lui 2012”.

Revenind la o altă teorie de bază a lui McKenna, ne mutăm atenția de la viitor la trecut. (Acestea fiind spuse, astfel de categorii sunt întotdeauna puțin înșelătoare și evazive în lucrările sale).

> *Șamanismul este practica tradiției paleolitice superioare de vindecare, divinație și reprezentare teatrală bazată pe magia naturală, dezvoltată acum zece până la cincizeci de mii de ani. Mircea Eliade ... cea mai importantă autoritate în domeniul șamanismului ... a demonstrat că, în toate timpurile și în toate locurile, șamanismul păstrează o surprinzătoare coerență internă a practicilor și credințelor. Indiferent dacă șamanul este un inuit care*

locuiește în Arctica sau un Witoto din Amazonul superior, anumite tehnici și așteptări rămân aceleași. Cea mai importantă dintre aceste invariante este extazul.

Indiferent de alte interese ale sale și de semnificația occulturală mai largă a concentrării sale milenare asupra anului 2012, această orientare arhaică este cea mai vizibilă în opera lui McKenna: „Căutarea eliberării, o stare paradisiacă de libertate pe care mitologia insistă că este rădăcina anistorică a procesului istoric, a fost întotdeauna rațiunea de a fi a pelerinajului conștient al speciei umane prin timp". Preocupat de închiderea minții moderne, de erodarea libertății și de crizele timpului nostru, nu în ultimul rând de îndepărtarea noastră de lumea naturală, el a căutat „să urmărească «nostalgia paradisului» printr-o cercetare a ideilor asociate șamanismului și farmacologiei, cu incursiuni frecvente în domenii aparent îndepărtate". Deși aceste incursiuni aveau tendința de a ofusca mai degrabă decât de a clarifica, gândirea sa era înrădăcinată în tradiția cercetătorilor (discutată mai sus) pentru care confluența șamanismului și a farmacologiei contribuie considerabil la explicarea originilor religiei. Într-adevăr, pentru McKenna, însăși evoluția conștiinței umane a început cu o experiență psihedelică.

Într-una dintre „incursiunile sale în domenii aparent îndepărtate", el a articulat o interpretare idiosincratică a teoriei panspermiei, care sugera că sporii de ciuperci au călătorit spre Pământ prin imensitatea înghețată a spațiului. „Spațiul este un ocean vast pentru acele forme de viață rezistente care au capacitatea de a se reproduce din spori, deoarece sporii sunt acoperiți cu cea mai dură substanță organică cunoscută. De-a lungul eonilor de timp și spațiu, multe forme de viață care formează spori plutesc în suspensie timp de milioane de ani, până când intră în contact cu un mediu adecvat". Un astfel de mediu adecvat era gunoiul de grajd. În consecință, mici ciuperci extraterestre puternice au început să răsară în apropierea comunităților de oameni curioși. El a susținut chiar că fiecare spor este „un artefact al unei inteligențe extraterestre". De ce? În primul rând, „conținutul informațional al călătoriei" induse de ingerarea ciupercilor i-a sugerat că informația ar fi putut fi codificată în mod deliberat în ciuperci. În al doilea rând, există „faptul că *psilocibina* este una dintre puținele *indoluri* cu patru *fosforalați* cunoscute în natură. Din mii și mii de compuși și organisme, sunt cunoscuți doar câțiva compuși cu patru fosforalați. Acest lucru sugerează că acești compuși sunt artificiali sau cel puțin foarte neobișnuiți". Indiferent dacă acceptăm sau nu acest argument - și nu putem să nu simțim că nivelul său de convingere este direct proporțional cu cantitatea de ciuperci ingerate - teza sa principală a fost că oamenii au o relație simbiotică cu ciupercile.

Suntem ființe autoreflexive deoarece strămoșii noștri au mâncat ciuperci halucinogene și, prin urmare, suntem și ființe „spirituale". Halucinogenele sunt principalii factori motivaționali din spatele dezvoltării conștiinței religioase în rasa umană; experiențe vizionare puternice, induse, au determinat omenirea să privească dincolo de lumea fizică, către o interpretare metafizică a existenței. Pe măsură ce oamenii au evoluat, halucinogenele au funcționat drept catalizatori în dezvoltarea imaginației, a limbajului și a spiritualității. Psihedelicele organice sunt astfel „adevărata verigă lipsă" în evoluția umană. Pornind de la principiul „ești ceea ce mănânci", McKenna a argumentat că, deoarece „strategia primilor hominizi omnivori era de a mânca tot ceea ce părea a fi mâncare și de a vomita tot ceea ce era neplăcut", dieta lor trebuie să fi inclus halucinogene de diferite tipuri, care, la rândul lor, au contribuit la evoluția lor. Relația a fost simbiotică, deoarece „pe măsură ce plantele au influențat dezvoltarea oamenilor și a altor animale, plantele însele au fost afectate la rândul lor". Primele întâlniri dintre hominizi și ciupercile *psilocibină*, a opinat el, „ar fi putut preceda domesticirea vitelor în Africa cu un milion de ani sau mai mult. Iar în timpul acestei perioade de un milion de ani, ciupercile nu numai că au fost culese și mâncate, dar probabil că au dobândit și statutul de cult". Aici, desigur, vedem influența tezei lui Wassons cu privire la semnificația unui cult primitiv al *mușteloragarice*. După cum am menționat mai sus, indiferent dacă ne gândim sau nu la spori ca fiind din spațiu, „domesticirea vitelor sălbatice" a fost importantă pentru McKenna. Acesta a susținut că a fost „un mare pas în evoluția culturală umană", deoarece „aducerea oamenilor într-o proximitate mai mare cu vitele a implicat un contact sporit cu ciupercile, deoarece aceste ciuperci cresc doar în bălegarul vitelor. Ca urmare, codependența dintre oameni și ciuperci a fost îmbunătățită și aprofundată. El a sugerat că răspunsul la această creștere misterioasă

poate fi găsit în efectul pe care plantele halucinogene l-au avut asupra creierului. Bazându-se pe lucrările lui Charles Lumsden și Edward Wilson, care au susținut că triplarea timpurie a dimensiunii creierului uman a fost „probabil cel mai rapid progres înregistrat pentru orice organ complex în întreaga istorie a vieții", el a sugerat că răspunsul la această creștere misterioasă poate fi găsit în efectul pe care plantele halucinogene l-au avut asupra creierului.

> *Părerea mea este că compușii chimici psihoactivi, care cauzează mutații, din dieta primilor oameni au influențat în mod direct reorganizarea rapidă a capacităților creierului de procesare a informațiilor. Alcaloizii din plante, în special compușii halucinogeni precum psilocibina, dimetiltriptamina (DMT) și harmalina, ar putea fi factorii chimici din dieta protoumană care au catalizat apariția autoreflecției umane. Acțiunea halucinogenelor prezente în multe plante comune a îmbunătățit activitatea noastră de procesare a informațiilor sau sensibilitatea la mediu, contribuind astfel la extinderea bruscă a dimensiunii creierului uman*.

Acest lucru este foarte asemănător cu o serie de teorii care au devenit proeminente la începutul anilor 1960, cum ar fi cea prezentată în eseul foarte citit al lui Mary Barnard „*The God in the Flowerpot*" (Dumnezeul din ghiveciul cu flori):

> *Atunci când ne gândim la originea mitologiilor și cultelor legate de plantele-drog, ar trebui să ne întrebăm cu siguranță care, la urma urmei, a fost mai probabil să se întâmple mai întâi: ideea generată spontan a vieții de apoi, în care sufletul neînsuflețit, eliberat de restricțiile de timp și spațiu, experimentează fericirea eternă, sau descoperirea accidentală a plantelor halucinogene care dau un sentiment de euforie, dislocă centrul conștiinței și distorsionează timpul și spațiul, făcându-le să se baloneze în exterior în vederi mult extinse .... Poate că vechile teorii au dreptate, dar trebuie să ne amintim că plantele de droguri erau acolo, așteptând să le ofere oamenilor o idee nouă bazată pe o experiență nouă. Experiența ar fi putut avea, cred eu, un efect aproape exploziv asupra minților în mare parte adormite ale oamenilor, determinându-i să se gândească la lucruri la care nu se gândiseră niciodată până atunci. Aceasta, dacă vreți, este revelație divină*.

Fie că găsim această linie de argumentare convingătoare sau nu, ea a devenit una populară în ocultura psihedelică recentă. Teoria lui McKenna privind o renaștere arhaică a contribuit semnificativ la această popularitate. Mintea modernă este, fără să-și dea seama, „nostalgică după paradisul care a existat cândva pe câmpiile pline de ciuperci ale Africii, unde a avut loc simbioza plantă-om care ne-a scos din corpul animal și ne-a transformat în creatura care folosește unelte, creează cultură și explorează imaginația". Renașterea „arhaicului", acea „atitudine preindustrială și preliterară față de comunitate, consumul de substanțe și natură", este „o atitudine care a servit mult și bine strămoșilor noștri nomazi, preistorici, înainte de apariția stilului cultural actual pe care îl numim «occidental» ... Arhaicul a fost o epocă a pastoralismului nomad și a parteneriatului, o cultură bazată pe creșterea vitelor, șamanism și cultul zeiței". Mulți au găsit argumentul convingător. Leary a comentat spre sfârșitul vieții sale: „Terence McKenna, printre alții, a speculat că evoluția de la preumani la oameni a fost rezultatul sinergiei dintre plantele care modifică mintea și mintea umană. Pare o presupunere bună".

Pentru McKenna, „suprimarea modernă a gnozei șamanice, cu încrederea și insistența sa asupra dizolvării extatice a ego-ului, ne-a jefuit de sensul vieții și ne-a făcut dușmani ai planetei, ai noștri și ai nepoților noștri". Iar șamanismul autentic, desigur, este psihedelic: „Prezența unui halucinogen într-o cultură șamanică indică faptul că șamanismul său este autentic și viu. Este faza târzie și decadentă a șamanismului care se caracterizează prin ritualuri elaborate, chinuri și dependență de personalități patologice". Mai pe larg, atunci când culturile pierd contactul cu rădăcinile lor psihedelice, când încetează să mai fie culturi înalte, ele dezvoltă religii exclusiviste, instituționale, o preoție și comportamente ritualizate distructive. Această perspectivă esențialmente

romantică susține că orice pas către religia organizată este retrograd, nu progresiv. De aici și insistența sa asupra necesității unei renașteri arhaice pentru viitorul religiei și al culturii. „Ceea ce înseamnă renașterea arhaică este șamanismul, extazul, sexualitatea orgiastică și înfrângerea celor trei dușmani ai poporului, iar cei trei dușmani ai poporului sunt monoteismul, monogamia și monotonia”.

Pentru McKenna, în centrul multora dintre problemele noastre din Occident se află faptul că noi suntem „produsele unor societăți care a stat mai mult timp fără psihedelice decât orice altă cultură din lume”. Acesta este motivul pentru care „nicio reconstrucție a societății nu se poate face fără psihedelice”, deoarece substanțele psihoactive, în special *psilocibina* și DMT, comunică gnoza necesară progresului. „Ceea ce era uimitor la ciupercă, și continuă să fie uimitor”, a spus McKenna, „este faptul că este animată, că există cineva care îți vorbește. Aceasta era de fapt o voce în cap, care avea sens, vorbea în engleză și aborda preocupările care erau cele mai importante pentru mine personal". Cel puțin în lucrările sale publicate, el a arătat puțină reticență din partea lui Castaneda în a înțelege că aceasta nu era pur și simplu vocea sa internă amplificată de halucinogene, ci mai degrabă vocea unei inteligențe extraterestre dincolo de sine: „Am recunoscut că informația nu era ceva la care aș fi putut ajunge eu. Aceasta a fost dovada alterității vocii”. Acestea fiind spuse, după cum s-a menționat mai sus, deși psihedelicele fac parte integrantă din proces, ele nu sunt «aliați» de comunicare în sine, ci mai degrabă, urmând noțiunea lui Huxley de «minte la scară largă», ele funcționează ca porți către un mediu inteligent mai larg. Experiența psihedelică stabilește o conexiune cu „Supra-mintea” - „o conștiință globală, sensibilă la ecologie, echilibrată, umană, grijulie”. Supra-mintea sau „Supra-sufletul” este „o forță organizatoare mult mai mare, mult mai înțeleaptă, pe care o purtăm cu toții în interiorul nostru”.

Acesta este un exemplu remarcabil, deși extrem de idiosincratic, de gnoză psihedelică: „Psihedelicele abordează partea nevăzută a realității, Complet Altul, străinul transcontinental... Pentru că, dacă ne uităm la descrierile clasice ale lui Dumnezeu, fie că vorbim despre *Cabala*, misticismul creștin sau misticismul Sufi, întotdeauna vorbim despre ceea ce este de nedescris. Într-adevăr, influențat parțial de teoria lui Jung privind „farfuriile zburătoare”, el continuă să dezvolte ceea ce echivalează cu o teologie a revelației, în care Supraomul „trece” prin presupozițiile și constrângerile noastre culturale pentru a comunica idei direct minții. În acest sens înțelege el vizitele OZN-urilor. „OZN-ul reprezintă un caz de criză între individ și Supra-minte, în care Supra-mintea pătrunde prin ecranul opresiv aruncat în jurul ei și vine în întâmpinarea individului”. El a susținut că ”compușii triptaminici sancționați de șamani provoacă o experiență extrem de ciudată și care are mai multă legătură cu experiența OZN decât cu experiența clasică, mistică. ... și că atitudinile sociale și alți factori au conspirat pentru a ține acest lucru ascuns”. În esență, OZN-ul este revelația gnozei extraterestre de dincolo - o revelație care poate fi indusă de anumite psihedelice. De aici și declarația sa către participanții nedumeriți la o conferință elvețiană privind OZN-urile: „Dacă ați auzi că există o șansă de douăzeci la sută să vedeți OZN-uri dacă zburați chiar acum spre Noua Zeelandă, pun pariu că mulți dintre voi ați lăsa totul baltă și ați pleca... . Ceea ce vreau să spun este: dați-mi 15 minute din viața voastră și o să vă dau 10% șanse să întâlniți extratereștrii - iar șansele cresc până la 40% dacă măriți doza!" Așa cum am văzut că au făcut și alții înaintea lui, el critică toate căile spirituale care încearcă orice altceva în afară de psihedelice pentru a ajunge la «auto-realizare». Dacă te duci în mormânt fără să fi avut o experiență psihedelică, a declarat el, „nu ți-ai dat seama niciodată despre ce este vorba”.

În analiza finală, este dificil să știm ce să facem cu McKenna. Pe de o parte, el a fost un gânditor psihedelic creativ care și-a bazat ideile eclectice pe o gamă largă de cercetări științifice, antropologice și ezoterice. Pe de altă parte, următorul comentariu al fratelui său este revelator - și multe comentarii similare ar fi putut fi alese dintr-o serie de surse, inclusiv cele ale lui McKenna însuși:

> *Terence este atât de convingător și este un vorbitor atât de bun și, spune el... ar putea spune prostii complete în cel mai frumos mod, încât majoritatea oamenilor nu le pun la îndoială deloc. De fapt, nu-i plăcea să vin la seminariile sau prelegerile sale pentru că*

eram singurul care se certa cu el. Toți ceilalți stăteau acolo și se gândeau: „Nu-i așa că e tare?”. ... Eu chiar mă ridicam în picioare și spuneam: „Ei bine, stai puțin. Ceea ce ai spus nu are niciun sens. Este o mare porcărie și nu numai asta, dar contrazice ceea ce ai spus acum douăzeci de minute și care, de asemenea, nu avea niciun sens”.

Acest lucru contează? Probabil că nu. La fel ca ciupercile și *science-fiction*-ul, valoarea operei sale poate fi evaluată cel mai bine prin capacitatea sa subversivă de a introduce noi moduri de a gândi și de a reacționa la lume.

Observații finale

Misticismul psihedelic este un exemplu interesant al căutării transcendenței în societățile în care conștiința individuală s-a eliberat, după cum spune Daniele Hervieu-Leger, „de stăpânirea codurilor dominante de semnificație religioasă care au dat societăților tradiționale armătura lor simbolică sub forma normelor acceptate și a valorilor comune”. Este un exemplu vizibil al „întoarcerii subiective a culturii moderne”. Halucinogenele sunt utilizate ca tehnologii proteice care extind raza de acțiune a eului care experimentează de-a lungul „căilor interioare către spațiul exterior”. Într-adevăr, după cum s-a indicat în capitolul 1, transportând o persoană către spațiul interior, psihedelicele induc experiențe cu o tendință detradiționalizantă. Fie că ne gândim la creștinism, la ideile tantrice, la gândirea budistă, la vedantism, la spiritism sau la orice alt sistem de credință, conceptele de bază, atunci când sunt privite printr-o lentilă psihedelică, se concentrează asupra experienței sinelui. Șamanismul psihedelic, de exemplu, include de obicei referiri la credințe și tehnici antice și indigene care plutesc liber, desprinse din cadrele lor interpretative originale și reinterpretate în funcție de o serie de alte *meme* oculte determinate subiectiv. Cu toate acestea, nu trebuie să susținem că acestea sunt mai puțin semnificative pentru că sunt construcții individualizate predominant moderne târzii. Ar trebui să rezistăm impunerii conservatoare a unor categorii normative de religie și experiență religioasă. Așa cum angajamentul Sabinei față de catolicismul popular nu a făcut-o mai puțin „autentică” ca șaman din Mazatec, tot astfel, construcțiile credinței și practicii informate de experiențele psihedelice nu le fac mai puțin „șamanice” (indiferent cum este înțeles acest termen destul de alunecos). Ar trebui să ne așteptăm ca „cunoștințele indigene, atunci când sunt transplantate și transformate în mărfuri, să dobândească natura fragmentară a societății de care sunt însușite”.

Că există diferențe între, să zicem, șamanismul Even și șamanismul psihedelic occidental modern este evidentă în abordările lor distincte privind vindecarea și divinația. După cum notează Vladimir Basilov despre șamanul Even: „Pe lângă faptul că își proteja semenii de trib cât timp erau în viață, el le însoțea sufletele pe lumea cealaltă. De asemenea, el avea sarcina de a diagnostica cauzele bolilor și de a le trata. El putea afla de la spirite ce se va întâmpla în viitor și unde se află oamenii, animalele și lucrurile pierdute”. Cu alte cuvinte, divinația și vindecarea tind să fie înțelese mai degrabă centrifugal (munca sacră este orientată spre exterior, spre ceilalți și comunitate) decât centripet (munca sacră este orientată spre interior, spre sine). De exemplu, Sabina a fost înțeleasă în principal ca o *curandera* (vindecătoare) a comunității. Se consumau halucinogene, se consultau spiritele și se începea zborul sufletului ca parte a muncii sale rituale pentru alții. „Înțeleptul”, insista ea, «s-a născut pentru a vindeca». De asemenea, «copiii sfinți vindecă». Deoarece tinerii care o vizitau, orientați spre sine și în căutare de experiențe, nu respectau natura centrifugă a vocației sale, ea a spus că «copiii sfinți» fuseseră abuzați și, ca urmare, abandonaseră. Ciupercile au încetat să mai funcționeze odată ce au fost exploatate de cei interesați doar de valoarea lor instrumentală ca tehnologii ezoterice în serviciul experienței de sine Deși există un accent pe vindecare în cadrul șamanismului psihedelic contemporan, acesta tinde să fie detradiționalizat, fiind informat în primul rând de discursurile auto-spiritualității și ale mediului holistic. De exemplu, deși DeKorne observă că „contextele șamanice” sunt „contexte de vindecare”, „mai degrabă medicinale decât de evadare”, accentul este de obicei centripet, preocupat de bunăstarea psihologică și iluminarea spirituală, mai degrabă decât centrifugal:

*După aproximativ treizeci de minute, **L** a început să se legene, să cânte și să repete: „Îmi amintesc, îmi amintesc”. Ea a intrat într-o criză de vindecare și a început să se curețe [de exemplu, să vomite] foarte mult. Mai târziu, ea a spus că a călătorit înapoi prin ADN-ul ei și a accesat amintiri codificate până la oceanul primordial .... A fost într-o criză de vindecare timp de aproape o săptămână întreagă după aceea*.

DeKorne continuă:

Parcurgerea acesteia într-un cadru de grup, cu oameni pe care îi cunoști și în care ai încredere, facilitează o experiență șamanică, de vindecare, consolidând în același timp legăturile și conexiunile interpersonale. Un individ intră adesea într-o criză de vindecare, iar mulți dintre ceilalți membri ai grupului încep apoi munca șamanică. La un moment dat, situația se rezolvă, iar apoi toată lumea tinde să intre într-un spațiu fizic și mental mai profund cu ceilalți. Conexiunile energetice rezultate par să facă parte din procesul de vindecare. Vibrațiile fine și ușoare ale experienței durează adesea o săptămână. Mă simt mai bine din punct de vedere fizic după ciuperci - mai degrabă întărit decât cu acel sentiment de epuizare.

Având în vedere această perspectivă centripetă, detradiționalizată, următorul comentariu al lui McKenna este revelator:

Deși putem descoperi și chiar pătrunde într-o anumită măsură în sistemele rurale de vindecare psihedelică, ne va fi foarte greu să găsim oameni care să privească dincolo de puterea de vindecare pentru a întreba care este baza acesteia și care este semnificația viziunilor induse de halucinogene în general. Cei care iau ayahuasca observă în viziunile lor alte lumi în spațiu și timp, dar au un alt tip de implicare în înțelegerea semnificației acestora sau în testarea validării a ceea ce cred. La limita lucrurilor, acolo unde au loc viziunile cu adevărat intense cauzate cu DMT, este greu ca personalitatea șamanului să nu se dizolve într-o reacție mai primitivă de teamă și admirație nebănuită. Șamanul vindecător nu va căuta experiențe în astfel de peisaje titanice, iar exploratorul șamanic cercetător trebuie să pășească ușor, testând echipamentul epistemologic la fiecare pas .... Nu-mi rămâne decât să concluzionez că trebuie să rămânem proprii noștri ghizi în acele dimensiuni încă evazive, mai neexplorate decât ne-am imaginat până acum.

Accentul este pus pe natura subiectivă a experienței psihedelice: „Experiența narcotică și experiența șamanică sunt... una și aceeași”.

Acesta este modul în care trebuie să înțelegem afirmații precum „prezența substanțelor psihoactive este o cerință primară pentru orice șamanism adevărat”. Același lucru este valabil în mare măsură și pentru Castaneda în primele sale două cărți. Robert Fuller are dreptate atunci când susține că „relatările lui Castaneda separă utilizarea substanțelor botanice de către nativii americani de contextele tribale și rituale care le-au structurat și le-au impregnat cu semnificație”. După cum spune el, „un scop important al ceremoniilor nativilor americani este de a consolida loialitatea față de grup și de a reînvia angajamentul față de obiceiurile tribale. Prestigiul unui șaman este o funcție directă a capacității sale de a-și folosi stările extraordinare de conștiință în beneficiul grupului". «Vindecare» este, totuși, un termen-cheie în mediul holistic. După cum a comentat Wade Clark Roof, „corpul este în centrul experiențelor de vindecare .... Indiferent de tipul de vindecare, toate aceste experiențe se bazează pe un sine întrupat care se află într-un proces continuu de dezvoltare și idealizare”.

Roof continuă să spună: „Sănătatea„ este o idealizare a unui tip de sine, iar «vindecarea» face parte din procesul prin care se realizează creșterea către ideal”. În cadrul șamanismului psihedelic, acest lucru este adesea influențat de o sacralizare romantică a naturii, ceea ce explică preferința pentru psihoactivele „naturale”. Unii dintre utilizatorii cu care am vorbit au ținut să

sublinieze, pe un ton care indica un angajament ascetic față de calea aleasă, că nu folosesc psihoactivi artificiali precum LSD sau ketamine, ci doar acele substanțe care pot fi culese din natură. Vindecarea depinde de reconcilierea cu natura - ceea ce Roszak numea „vechea gnoză” - „filozofia străveche și originală a naturii a spiritelor noastre”. Alex Gearin a descoperit un discurs similar în rândul băutorilor australieni de *ayahuasca*: „Ei „și-au găsit medicamentul” și acum consumă doar *ayahuasca*. În unele cazuri, băutorii de *ayahuasca* fac distincții între chimia organică și cea anorganică - cum ar fi între *ayahuasca* și LSD - și ierarhizează *ayahuasca* la niveluri de sfințenie, putere și puritate care depășesc chimicalele sintetice sau fabricate de om”. Influențată de curentele romantice, relația dintre natură și sine este sacralizată, peste și împotriva dislocării profane provocate de revoluția industrială. „Vindecarea” se referă, prin urmare, nu doar la bunăstarea minții, a corpului și a spiritului, ci și la relația sinelui cu lumea naturală. Bunăstarea personală, socială și de mediu sunt inextricabil legate. După cum comentează Gearin, această viziune asupra lumii reflectă „aspecte esențiale ale sistemului său etiologic, prin care vindecarea se bazează pe distincțiile dintre natură și societate și, în mod fundamental, pe depășirea de către individul socializat a unei forme de alienare psihică față de «Gaia» sau spiritul lumii naturale”.

Deși discuția de mai sus a subliniat natura centripetă a gnozei psihedelice șamanice, trebuie remarcat faptul că aceasta este uneori atenuată de perspectivele relaționale și etice centrifuge. De exemplu, consumatorii australieni de *ayahuasca* „descriu faptul că au primit informații sau perspective cu privire la modul în care ar trebui să trăiască în ceea ce privește problemele interne ale domeniilor familiei, prietenilor și relațiilor la locul de muncă, iar aceste informații sunt înțelese ca «informații vindecătoare». Într-adevăr, Gearin contestă portretizarea abordărilor indigene ca fiind relaționale, iar a abordărilor occidentale ca fiind individualiste: „O delimitare analitică clară și o bifurcație între modern și premodern în funcție de caracteristicile individualiste și relaționale nu par suficiente în lumina dovezilor individualismului indigen”. El are cu siguranță dreptate. Construcțiile normative conduc la o simplificare procustiană a sistemelor sociale complexe. Cu toate acestea, este dificil să ignorăm semnificația virajului subiectiv în lumea modernă, care este, am văzut, amplificat de experiența psihedelică.

Având în vedere comentariile de mai sus, merită să remarcăm ceea ce Mary Douglas numea „mitul pietății primitive”. Într-un articol scris în 1970 (momentul este semnificativ) și ilustrat cu imagini contraculturale bine cunoscute, cum ar fi coperțile revistelor *International Times* și *The Fabulous Furry Freak Brothers* (ceea ce este, de asemenea, semnificativ), Douglas a observat că „în secolul al XIX-lea se credea că păgânii erau scufundați în întuneric. Acum există o idee larg răspândită că popoarele primitive sunt și au fost întotdeauna religioase. Uneori, forma religioasă este considerată a fi extrem de magică. Uneori se presupune că este extatică. Dar, pare să fie o premisă importantă a gândirii populare despre noi, cei civilizați, și ei, primitivii, că noi suntem seculari, sceptici și, sincer, tindem din ce în ce mai mult să ne îndepărtăm de credința religioasă, iar ei sunt religioși”. În critica sa la adresa construcției lui Adolf von Harnack despre Iisus istoric, George Tyrell a comentat celebru că „Hristosul pe care îl vede Harnack, privind înapoi prin nouăsprezece secole de întuneric catolic, este doar reflexia unei fețe protestante liberale, văzută pe fundul unei fântâni adânci”. Îmi amintesc adesea acest comentariu atunci când am nevoie să mi se reamintească faptul că tindem să adaptăm trecutul pentru a ne servi propriile nevoi și dorințe. O mare parte din șamanismul psihedelic, în centrul căruia se află adesea o relatare a „călătoriei lungi”, este în mod evident vinovat de acest lucru. Articularea „mitului pietății primitive” îi încurajează pe adepți să privească în adâncul istoriei pentru a descoperi epitomul „omului vindecat” - „nobilul sălbatic” romantic, necorupt de lumea modernă și în armonie cu natura și forțele sale elementare. Chipul care îi privește, desigur, nu este altceva decât propria lor reflexie, o construcție modernă târzie a omului ideal, ființa șamanică arhetipală. Acest lucru este evident în lucrările lui McKenna. Pentru McKenna, șamanul este capabil să funcționeze ca „un doctor al sufletului”, deoarece el/ea este „un exemplar real și viu al condiției umane primordiale, mitice, și prin aceasta menține realitatea și imediatețea sacrului”.

Un alt exemplu de explorator psihedelic care a privit în puțul istoriei doar pentru a-și vedea propria reflexie a fost Antonin Artaud. După cum am văzut, acesta a călătorit în Mexic în 1936 după

ce a citit despre revoluție, al cărei scop, credea el, era de a restabili o civilizație precolumbiană timpurie (s-a înșelat în privința asta). El a fost, de asemenea, inspirat de vitalismul lui Henri Bergson pentru a crede că ritualurile **peyote** ale Tarahumara i-ar oferi acces direct la un „sentiment de sacralitate", generat de forțe naturale primare, a căror legătură fusese întreruptă de cultura materialistă și rațională a Europei. Era convins că o descoperire existențială într-o stare de vindecare și transformare ar avea loc numai atunci când legătura ar fi fost restabilită în timpul imersiunii sale în ritualurile **peyote** ale Tarahumara. După cum a comentat Uri Hertz, scopul său era „valorificarea forțelor șamanice ale vrăjitoriei precolumbiene pentru a submina ideologia europeană și a vindeca ceea ce el percepea ca fiind o molimă care amenința corpul și psihicul colectiv".

În ceea ce privește conținutul experienței psihedelice, ceea ce Artaud a identificat ca fiind „forțele șamanice ale vrăjitoriei precolumbiene" a fost uneori experimentat ca ceea ce am putea numi „persoana Cealaltă" - „elfii mașinii" McKenna și „aliații" Castaneda. Ca și în istoria misticismului, s-ar părea că discursul celuilalt personal articulează anumite aspecte esențiale ale experienței psihedelice (în special în timpul intoxicației cu DMT). Cu alte cuvinte, indiferent de termenii idiosincratici în care este exprimat, împreună cu tendința monistă a experienței psihedelice, există o percepție a unei întâlniri „eu-tu". După cum s-a menționat în primul capitol, cercetarea psihedelică a lui Rick Strassmans a arătat că „cel puțin jumătate" dintre voluntarii săi au raportat întâlniri cu manifestări ale Celeilalte persoane. Aceștia „au folosit expresii precum «entități», «ființe», «extratereștri», «ghizi» și «ajutoare» pentru a le descrie ... Este încă uimitor să vezi înregistrările mele scrise cu comentarii de genul „erau aceste ființe", „T a fost condus" ....." De asemenea, în lucrarea sa ulterioară privind experiența psihedelică, Metzner a susținut că halucinogenele induc o «percepție a unor ființe sau entități spirituale nemateriale, în mod normal invizibile», care sunt "recunoscute ca fiind asociate cu anumite animale (de ex, șarpe, jaguar), anumite plante, copaci sau ciuperci, anumite locuri (de exemplu, râu, pădure tropicală), strămoși decedați și alte entități neordinare (de exemplu, extratereștri, spiriduși)". Dintr-o perspectivă ușor diferită, teologul Harvey Cox a înregistrat următoarea experiență indusă de *mescalină*: „Ceea ce am simțit a fost un Celălalt care se îndrepta spre mine cu o putere de afirmare dincolo de orice mi-am imaginat vreodată că ar putea exista. Am fost bucuros și recunoscător. Nicio teorie conform căreia ceea ce mi s-a întâmplat a fost „indus artificial", psihotic sau halucinant nu-i poate șterge amprenta". Am văzut că Thomas De Quinecy a întâlnit o entitate enigmatică pe care a numit-o «interpretul întunecat» și care l-a ajutat să înțeleagă sensul viziunilor sale și că Humphry Davy a vorbit despre întâlnirile sale cu «Geniul» și «Necunoscutul». Astfel de experiențe ale Celeilalte persoane ridică o problemă ontologică importantă și evidentă. De Quinecy, de exemplu, era conștient că *Interpretul* nu era o ființă exogenă cu o existență independentă, ci mai degrabă „un simplu reflex al naturii mele interioare". Chiar și așa, au existat momente în care părea convins că entitatea era de fapt în posesia unei voințe independente: „*Interpretul* se abate uneori de pe orbita mea și se amestecă puțin cu naturi străine. În aceste cazuri, nu îl recunosc întotdeauna ca fiind propriul meu *parhelion*". Această ambiguitate este vizibilă în ocultura psihedelică, mulți experimentatori acceptând existența entităților în cadrul tărâmului imaginar, fără a le respinge astfel ca fiind halucinații. De exemplu, David Luke concluzionează că spiridușii experienței psihedelice „nu sunt de fapt în afară, dar atunci și înăuntru este un termen greșit". Pentru alții, deoarece sunt agenți personali complecși, semnificativi din punct de vedere social, care au un impact asupra vieții de zi cu zi a experimentatorilor - „acțiunile din realitatea alternativă pot afecta realitatea obișnuită" - trebuie să fie înțeleși ca având o formă de existență independentă. Într-adevăr, pentru unii, experiența psihedelică ar putea fi încadrată ca un exercițiu în „Tulpamancy". După cum discută Samuel Veissiere, „**Tulpas** (un termen împrumutat din budismul tibetan) sunt tovarăși imaginari despre care se spune că au dobândit sensibilitate deplină după ce au fost evocați prin practica meditativă a «formei gândirii»".

În cele din urmă, am văzut că, așa cum discută Harner, „unul dintre cele mai interesante lucruri despre șamanism este că este foarte democratic. Toți au potențialul de a obține revelații spirituale direct de la cele mai înalte surse posibile (și neordinare) dacă au metodele necesare. Nu este necesar să obțineți multe informații la mâna a doua de la profesori din realitatea obișnuită.

Mintea, inima și spiritul uman se află în stare latentă, așteptând... să prindă viață”. Acest lucru are sens în cadrul culturii înalte occidentale. Cu acces la substanțele psihoactive potrivite, gnoza poate fi experimentată, stările mistice pot fi savurate, iar realitatea neordinară poate fi adăugată la itinerariul de locuri de vizitat al oricui.

Traducere realizată cu:

DeepL Translator